MASTER NEGATIVE
NO. 93-81548-2

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

GIZYCKI, GEORG VON

TITLE:

MORALPHILOSOOPHIE
GEMEINVERSTANDLICH

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

[1888]

Master Negative # 93-81548-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

171
G44 Giżycki, Georg von, 1851–1895.
2 Copies Moralphilosophie gemeinverständlich dargestellt von Georg von Giżycki ... Leipzig, W. Friedrich [1888]
viii, 546 p. 19½cm.
Copy 2, 2d ed.
~~D170 G443~~ ~~Copy in Butler Library of Philosophy. 1888.~~

1. Ethics.

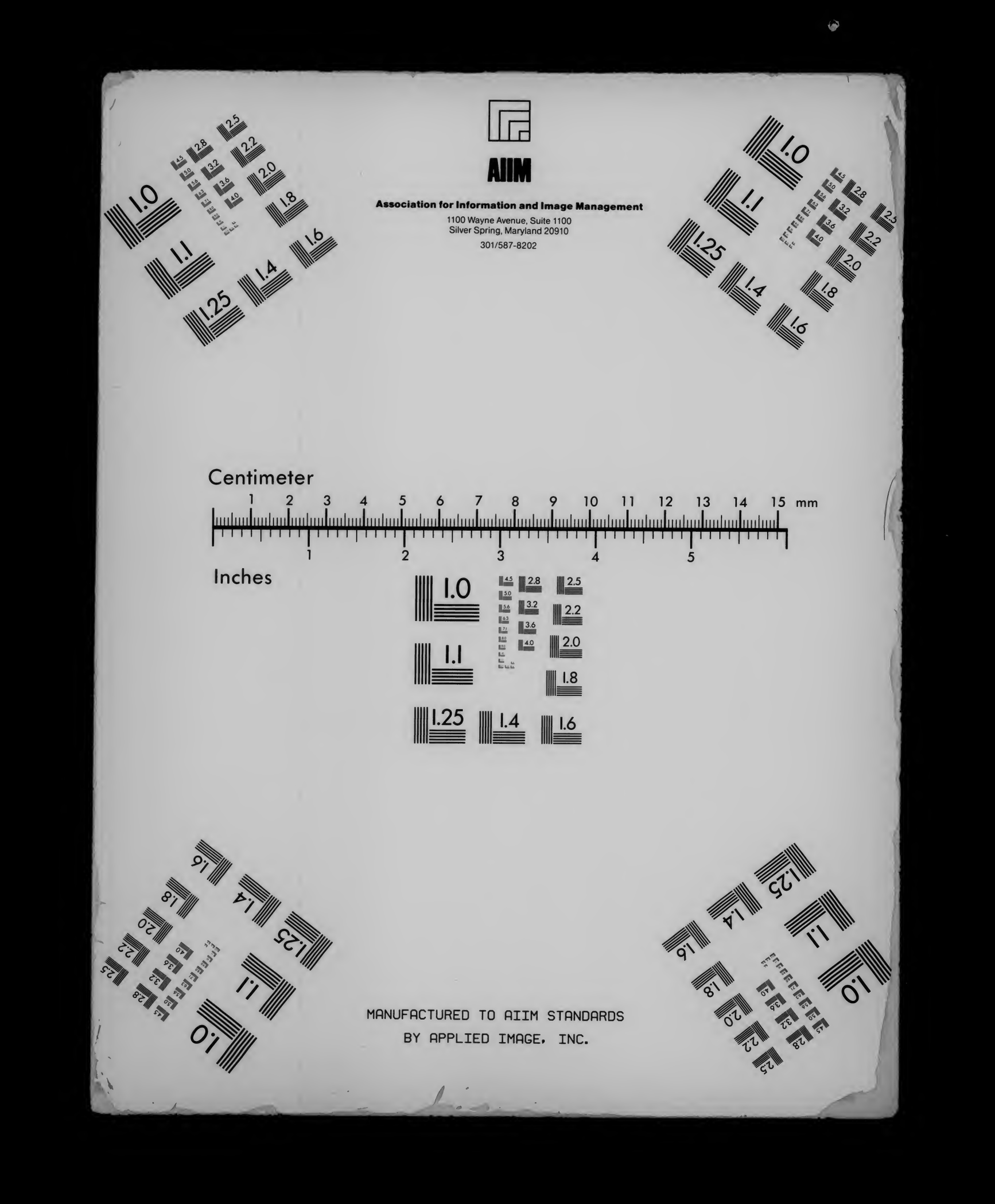
17-17037

Library of Congress BJ1111.G5

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 7/1993 INITIALS BE
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

171 GAA
cop. 2

Columbia University
in the City of New York

~~The College Study~~

~~HAMILTON HALL~~

Moralphilosophie

gemeinverständlich dargestellt

von

Georg von Gizycki.

„Die Moral ist die eigentliche Wissenschaft
und Sache der Menschheit überhaupt."
John Locke.

Zweite Auflage.

Hermann Haacke
Verlags-Buchhandlung
(früher: Fr. Mauke's Verlag)
Leipzig.

cop. 2

Alle Rechte vorbehalten.

E. H. Apr. 9, 07

APR 5 1907 Stechert 1.40

Vorwort.

Das vorliegende Buch erscheint an Stelle einer zweiten Auflage meiner „Grundzüge der Moral“. Als zweite Auflage derselben konnte es nicht nur darum nicht bezeichnet werden, weil es fast den den vierfachen Umfang hat, sondern auch, weil es nach einem ganz anderen Plane gearbeitet und in der That fast ein neues Werk ist. Einzelne Kapitel desselben sind ihrem wesentlichen Inhalte nach schon in Zeitschriften erschienen (Deutsche Rundschau, Vossische Zeitung, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, The Open Court).

Das Buch will nicht neue Lehren aufstellen; es ist eine zusammenfassende Wiedergabe bereits gewonnener Einsichten. Ich kann natürlich nicht alle die Ethiker, von denen es beeinflußt worden ist, nennen (das würde heißen, eine Liste der Hauptbearbeiter der Moralphilosophie hier herzusetzen); ich begnüge mich damit, die von den jetzt lebenden Schriftstellern anzuführen, welche mir in der Ausbildung meines ethischen Gedankenkreises, wie ich glaube, am förderlichsten gewesen sind: Bain, Coit, Salter, Sidgwick und Spencer. Zu besonderem Danke bin ich

406096

Dr. Stanton Coit verpflichtet, dessen Rathschläge und Anregungen für meine Arbeit von großem Nutzen gewesen sind.

Als Leser dieses Buches habe ich mir nicht ausschließlich Gelehrte, sondern einfach Solche gedacht, welche überhaupt eine ernste Schrift zur Hand nehmen.

Berlin, im September 1888.

Georg von Gizycki.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

Erster Abschnitt. Die Richtschnur der Moral.

1. Untersuchung des Inhalts der Sittenvorstellungen 3
2. Gut und Übel 10
3. Die allgemeine Wohlfahrt als Richtschnur der Moral 20

Zweiter Abschnitt. Die Richtschnur der Moral (Forts.).

1. Die Feststellung des rechten Handelns 29
2. Weitere Erläuterungen 39
3. Der Werth des Lebens 65

Dritter Abschnitt. Der rechte Endzweck des Lebens.

1. Prüfung des Egoismus: Das allgemeine Gesetz des Willens . 91
2. Prüfung des Egoismus: Pflicht und Selbstinteresse 101
3. Das Bewußtsein recht zu thun als der sittliche Endzweck . . 112

Vierter Abschnitt. Pflicht.

1. Der Begriff des Rechten. Gefühl und Vernunft 122
2. Soll — Pflicht — Sittengesetz 141

Fünfter Abschnitt. Tugend.

1. Der Begriff der Tugend 154
2. Beurtheilung von Handlungen und Charakteren 167

Sechster Abschnitt. Das Gesetz von Ursache und Wirkung.

1. Die Gesetzmäßigkeit der Willensthätigkeiten 190
2. Gesetzmäßigkeit und Freiheit 201
3. Gesetzmäßigkeit und Wahl 217
4. Gesetzmäßigkeit und socialer Verkehr 234
5. Gesetzmäßigkeit und Charaktereigenschaften 235
6. Gesetzmäßigkeit und Erziehung 240
7. Gesetzmäßigkeit und Selbsterziehung 241
8. Gesetzmäßigkeit und Befehl 244

Anhang zum sechsten Abschnitt.

Kritik der Kantischen und der Schopenhauer'schen Lehre von der „transscendentalen Freiheit“ 250

Seite

Siebenter Abschnitt. Verantwortlichkeit.

1. Zurechnung und Verantwortlichkeit 278
2. Gewissensschmerz 282
3. Tadel 288
4. Strafe 293
5. Verdienst und Schuld 304
6. Das Bewußtsein des Gesetzes von Ursache und Wirkung . . . 313

Achter Abschnitt. Die Moral und die Theologie.

1. Gottes Wille als Grundlage der Moral 329
2. Die Unsterblichkeit als Grundlage der Moral 337
3. Der eigene Tod 350
4. Der Tod unsrer Lieben 368
5. Der Tod als moralischer Freund 374
6. Gottesverehrung und -Liebe als Grundlage der Moral . . . 383
7. Die Theologie und die Verantwortlichkeit 389

Neunter Abschnitt. Die Moral und die Theologie (Forts.).

1. Das Christenthum in der Gegenwart 408
2. Theologischer Unglaube 416
3. Kirche und ethische Gesellschaft 421
4. Himmel und Erde 427
5. Das Gebet 432
6. Der Anker der Seele 435
7. Die Theologie und die Menschenliebe 439
8. Die Theologie und die Wahrhaftigkeit 446
9. Die Theologie und der Maßstab des Verdienstes 465
10. Moralischer Fortschritt 476
11. Das Volk und der Glaube 479
12. Rückblick 489

Zehnter Abschnitt. Die Natur und die Moral.

1. Das naturgemäße Leben 495
2. Untersuchung des Begriffs eines Naturzwecks 496
3. Naturzweck und moralischer Wille 505
4. Der allgemeine Naturzweck als Grundlage der Moral 507
5. Das der Natur des Menschen gemäße Leben 508
6. Die Natur und die Moral 511
7. Der Mensch und das Weltall 521
8. Die moralische Selbständigkeit des Menschen 529
9. Schluß 535

Sachregister 539

Einleitung.

Die Moralphilosophie oder sittliche Weltweisheit verfolgt einen wissenschaftlichen und einen praktischen Zweck. Ihre wissenschaftliche Aufgabe ist, dem Menschen ein klares Bewußtsein über sein sittliches Leben zu verschaffen, ihm ein tieferes, auf die letzten Gründe gehendes Verständniß dieser für ihn bedeutungsvollsten Seite der Wirklichkeit zu gewähren. Ihre praktische Aufgabe ist, die eine persönlichste, ernsteste Frage des Menschen zu beantworten: Was soll ich thun? Wie soll ich mein Leben einrichten? Sie wird dadurch, als die große Kunst des weisen und guten Lebens, die wichtigste aller Lehren. Sie ist eine Wissenschaft für Jedermann; denn Jedermann bedarf der Aufklärung und der Leitung.

Das menschliche Verhalten zu lenken, ist nicht erst der Wissenschaft vorbehalten worden: Sitte und Recht suchen das Thun und Lassen der Gesellschaftsglieder zu ordnen. Die Sitte ist der Inbegriff der Regeln, welche durch Lob und Tadel, Selbstbilligung und Selbstmißbilligung der Einzelnen eingeschärft werden; das Recht ist der Inbegriff der bürgerlichen Gesetze, d. i. der Vorschriften, welche der Staat durch körperlichen Zwang oder Zufügung äußerer Strafe aufrecht erhält. Die Moralphilosophie nun stellt das Prüfungsmittel fest für die Güte oder Vollkommenheit der thatsächlich herrschenden Sittenvorstellungen und der wirklich vorhandenen Rechtsbestimmungen: sie setzt uns dadurch in den Stand, die Sitte und das Recht zu veredeln, sie der idealen, vorbild-

Seite

Siebenter Abschnitt. Verantwortlichkeit.

1. Zurechnung und Verantwortlichkeit 278
2. Gewissensschmerz 282
3. Tadel 288
4. Strafe 293
5. Verdienst und Schuld 304
6. Das Bewußtsein des Gesetzes von Ursache und Wirkung . . . 313

Achter Abschnitt. Die Moral und die Theologie.

1. Gottes Wille als Grundlage der Moral 329
2. Die Unsterblichkeit als Grundlage der Moral 337
3. Der eigene Tod 350
4. Der Tod unsrer Lieben 368
5. Der Tod als moralischer Freund 374
6. Gottesverehrung und -Liebe als Grundlage der Moral . . . 383
7. Die Theologie und die Verantwortlichkeit 389

Neunter Abschnitt. Die Moral und die Theologie (Forts.).

1. Das Christenthum in der Gegenwart 408
2. Theologischer Unglaube 416
3. Kirche und ethische Gesellschaft 421
4. Himmel und Erde 427
5. Das Gebet 432
6. Der Anker der Seele 435
7. Die Theologie und die Menschenliebe 439
8. Die Theologie und die Wahrhaftigkeit 446
9. Die Theologie und der Maßstab des Verdienstes 465
10. Moralischer Fortschritt 476
11. Das Volk und der Glaube 479
12. Rückblick 489

Zehnter Abschnitt. Die Natur und die Moral.

1. Das naturgemäße Leben 495
2. Untersuchung des Begriffs eines Naturzwecks 496
3. Naturzweck und moralischer Wille 505
4. Der allgemeine Naturzweck als Grundlage der Moral 507
5. Das der Natur des Menschen gemäße Leben 508
6. Die Natur und die Moral 511
7. Der Mensch und das Weltall 521
8. Die moralische Selbständigkeit des Menschen 529
9. Schluß 535

Sachregister 539

Einleitung.

Die Moralphilosophie oder sittliche Weltweisheit verfolgt einen wissenschaftlichen und einen praktischen Zweck. Ihre wissenschaftliche Aufgabe ist, dem Menschen ein klares Bewußtsein über sein sittliches Leben zu verschaffen, ihm ein tieferes, auf die letzten Gründe gehendes Verständniß dieser für ihn bedeutungsvollsten Seite der Wirklichkeit zu gewähren. Ihre praktische Aufgabe ist, die eine persönlichste, ernsteste Frage des Menschen zu beantworten: Was soll ich thun? Wie soll ich mein Leben einrichten? Sie wird dadurch, als die große Kunst des weisen und guten Lebens, die wichtigste aller Lehren. Sie ist eine Wissenschaft für Jedermann; denn Jedermann bedarf der Aufklärung und der Leitung.

Das menschliche Verhalten zu lenken, ist nicht erst der Wissenschaft vorbehalten worden: Sitte und Recht suchen das Thun und Lassen der Gesellschaftsglieder zu ordnen. Die Sitte ist der Inbegriff der Regeln, welche durch Lob und Tadel, Selbstbilligung und Selbstmißbilligung der Einzelnen eingeschärft werden; das Recht ist der Inbegriff der bürgerlichen Gesetze, d. i. der Vorschriften, welche der Staat durch körperlichen Zwang oder Zufügung äußerer Strafe aufrecht erhält. Die Moralphilosophie nun stellt das Prüfungsmittel fest für die Güte oder Vollkommenheit der thatsächlich herrschenden Sittenvorstellungen und der wirklich vorhandenen Rechtsbestimmungen: sie setzt uns dadurch in den Stand, die Sitte und das Recht zu veredeln, sie der idealen, vorbild-

lichen Sitte und dem vorbildlichen Recht, d. h. der Sitte und dem Recht, wie sie sein sollten — wie sie sein würden, wenn sie dem höchsten Maßstabe alles Werthes entsprächen, — anzunähern. Der Pfleger der Rechtsphilosophie oder Gesetzgebungswissenschaft also, der die wirkliche Gesetzgebung verbessern will, lernt von der Moralphilosophie, was der höchste Maßstab des Guten ist. Diese selbst will dem Einzelnen in der Führung seines Lebens Rath ertheilen, sein Gewissen erleuchten, so daß er sein eigenes Thun, Wünschen und Denken und das seiner Mitmenschen recht beurtheilt und regelt.

Erster Abschnitt.

Die Richtschnur der Moral.

„Die öffentliche Wohlfahrt
bleibt das oberste Gesetz."
Friedrich III.

1. Untersuchung des Inhalts der Sittenvorstellungen.

Was soll ich thun? Mein Gewissen sagt mir, daß ich recht thun soll. Aber was ist recht? Oft bin ich von der Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit einer Handlung so überzeugt, wie ich meines eigenen Daseins gewiß bin. Manchmal aber sagt mein unmittelbares Bewußtsein mir nicht, was recht ist: verschiedene Pflichten scheinen mit einander in Widerstreit zu gerathen: ich bin im Zweifel. Wie kann ich meine Gewissensbedenken lösen, wie jene Frage aller Fragen beantworten: Was soll ich thun? Es ist meine Pflicht, darnach zu streben, ein Mittel zur Beantwortung dieser Frage zu finden.

Wenn ich hinsichtlich der Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit einer bestimmten Handlung keinerlei Zweifel hege, so mache ich meist die Erfahrung, daß meine Nebenmenschen in ihrer Beurtheilung des Falles mit mir übereinstimmen. Aber es geschieht auch, daß sie billigen, was ich mißbillige, und mißbilligen, was ich billige, — mit anscheinend nicht geringerem Glauben an die Richtigkeit ihres Urtheils, als ich selbst bei meiner entgegengesetzten Entscheidung ihn hege. Wie kann ich mich nun vergewissern, daß meine Ansicht und nicht die ihrige die richtige ist? Und wie kann ich sie davon überzeugen, daß sie irren? Mich auf mein un-

mittelbares Gefühl zu berufen, geht offenbar nicht an: denn ihr Gefühl entscheidet entgegengesetzt: und ich kann nicht verlangen, daß mein Gefühl eine Regel für das ihrige sei, so wenig ich ihr Gefühl als eine Regel für das meinige ansehe. Giebt es nicht auch in solchen Fällen etwas uns Beiden Gemeinsames, auf das ich mich berufen kann, um sie zu überzeugen? Giebt es nicht etwas, wodurch ich meine sittlichen Urtheile rechtfertigen kann?

Ich verlange also nach einer höchsten Richtschnur. Und zwar bedarf ich Einer; denn wenn ich mehrere hätte, so könnte dieselbe Frage von jeder derselben verschieden beantwortet werden, und ich bedürfte dann wiederum einer höheren Richtschnur, um zwischen den einander widersprechenden Bestimmungen an letzter Stelle zu entscheiden.

Es scheint nur ein Mittel zu geben, jenes Bedürfniß zu befriedigen: wir müssen unsre moralischen Urtheile selbst, hinsichtlich deren wir keine Zweifel hegen, untersuchen, um festzustellen, ob sie nicht auf einen einheitlichen Grund hinweisen.

Wenn ich die Eigenschaften des Menschen betrachte, welche ich für sittlich gut ansehe, so überzeuge ich mich, daß sie sämmtlich die Richtung haben, die allgemeine Wohlfahrt oder Glückseligkeit zu befördern; und wenn ich die Eigenschaften betrachte, welche ich für sittlich schlecht halte, so finde ich, daß sie sämmtlich dahin zielen, die allgemeine Wohlfahrt oder Glückseligkeit zu beeinträchtigen. In diesem einen Umstande, daß sie auf die Erhaltung des allgemeinen Wohles gerichtet sind, stimmen alle gebilligten Charaktereigenschaften, alle Tugenden, mit einander überein: Gerechtigkeit, Treue, Wohlwollen, Reinheit, Wahrhaftigkeit, u. s. w.; in diesem einen Umstande, daß sie das entgegengesetzte Streben haben, stimmen alle getadelten Charaktereigenschaften, alle Laster, mit einander überein: Ungerechtigkeit, Unzuverlässigkeit, Selbstsucht, Feigheit, u. s. w. Und ebenso finde

ich, wenn ich die Regeln der Pflicht im Einzelnen untersuche, daß sie alle das Gemeinsame haben, ein Verhalten zu verbieten, welches dahin zielt, d. h. dessen gewöhnliche Wirkung ist, das Gesammtwohl zu schädigen, und ein Verhalten zu fordern, welches die Richtung hat, das Gesammtwohl zu erhöhen. Ich gewahre, daß ich und Andere in manchen Fällen die Nichtbefolgung einer allgemeinen Sittenregel billigen, wie der, welche die Achtung fremden Eigenthums vorschreibt, wenn z. B., um ein Schiff flott zu erhalten, Güter über Bord geworfen, oder, um dem Fortschritte einer Feuersbrunst Einhalt zu thun, Häuser niedergerissen werden: — und ich finde, daß in allen solchen Fällen das allgemeine Wohl diese Ausnahmen von jenen allgemeinen Regeln gebieterisch verlangt.

Das allgemeine Wohl also erweist sich als der gemeinsame Grund unsrer moralischen Bestimmungen. Und ebendadurch erweist es sich als die oberste Richtschnur zur Entscheidung sittlicher Fragen.

Wenn ich mit Jemandem über einen Gegenstand der Moral rede, wenn ich ihn zu überzeugen suche, daß ein bestimmtes Verhalten, welches er für recht hält, unrecht ist, indem ich ihm zeige, daß es dem allgemeinen Wohle widerstreitet, so bleibt meine Berufung also doch schließlich eine solche an sein Gewissen: ich wende mich nur „von dem schlecht unterrichteten König an den besser unterrichteten König“: denn das allgemeine Wohl zu befördern ist ja, seiner Richtung nach, der eigenste Wille seines Gewissens.

Und ebenso, wenn ich selbst einzelne meiner sittlichen Vorstellungen berichtige, indem ich sie an jener Richtschnur prüfe, so bleibt meine nun veränderte Entscheidung die Entscheidung meines Gewissens. Dieses selbst ist es, was mich zur Prüfung meiner einzelnen moralischen Meinungen bestimmt; die gemeinsame Grund-

lage meiner sichersten Gewissensüberzeugungen ist der Maßstab, welchem gemäß ich die Entscheidung treffe.

Es ist wahr, ich besitze nicht ein solches sittliches Vermögen, welches mich in einem jeden Falle mit unfehlbarer Sicherheit, unmittelbar und augenblicklich erkennen läßt, was in einem bestimmten Falle recht oder unrecht ist, gleichwie ich durch meine Sinne unmittelbar und augenblicklich erkenne, was roth, was blau, was kalt, was warm ist. Und ebendarum gerade erkenne ich es als meine Pflicht an, mich vor vorschnellen Entscheidungen, die nur durch den ersten Gefühlseindruck bestimmt werden, zu hüten. Die Moral ist oft, wie Salter sagt, ein Problem für uns. Lange und verwickelte Vernunftthätigkeiten sind oft erforderlich, um festzustellen, was recht ist. Und unsre Vernunft ist dem Irrthum unterworfen. Aber doch haben wir Vertrauen zu unsrer Vernunft, denn sie bewährt sich in unzähligen Fällen. Wir haben Vertrauen zu den Wissenschaften der Natur, obwohl wir wissen, daß sie uns nicht durch göttliche Eingebung zu Theil geworden, sondern das langsam wachsende Erzeugniß menschlicher Erfahrung und menschlichen, oft irrenden Denkens sind. Welche wechselnde und uns als verkehrt erscheinende Meinungen über die Natur der Dinge die Menschen auch gehabt haben mögen, so wissen wir doch, daß es nur Eine Wahrheit giebt, nur Eine Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit dem Vorgestellten: und daß wir jetzt in einem gewissen Grade im Stande sind, was Wahrheit ist zu entdecken.

Wir haben gesicherte Erkenntnisse von dem, was wirklich und wahrhaftig der Gesundheit des Menschen zuträglich ist, und von dem, was wirklich und wahrhaftig derselben nachtheilig ist. Wir machen nicht nach unsrer Willkür die Bedingungen der Gesundheit, wir entdecken sie. Sie gehören zur Natur der Dinge. Es kommt vor, daß Menschen die gesichertsten Ergebnisse unsrer Erforschung

dieses Theiles der Natur anzweifeln: der Erfolg ihrer Versuche zeigt, ob sie oder ob die Andern Recht haben.

Wie die Dinge der leblosen Natur und wie die untermenschlichen Wesen und wie der leibliche Bau des Menschen ihre bestimmten Eigenschaften haben: wie bestimmte Einwirkungen auf sie bestimmte Folgen unfehlbar herbeiführen: so auch hat das geistige Leben des Menschen — seine Empfindungen, Gemüthsbewegungen, Vorstellungen — seine bestimmten Gesetze: die wir nicht machen, sondern finden. Die Gesetze des geistigen Lebens sind ein Theil der Natur der Dinge, so gut wie die Gesetze der Mechanik. Und in der Natur der Dinge liegen die Bedingungen des friedlichen Zusammenlebens der Menschen, die Bedingungen der Wohlfahrt und des Glückes der Gesellschaft. Eine gewisse Weise des menschlichen Handelns befördert dasselbe, eine andere schädigt es: das ist ebenso eine Sache der wissenschaftlichen Erkenntniß, wie die Fragen der Chemie oder Astronomie es sind. Die Menschheit hat die Jahrhunderte hindurch — seit sie Menschheit ist — Erfahrungen hierüber gesammelt: und die letzten Ergebnisse derselben haben ihren Ausdruck gefunden in den Grundregeln der Moral der civilisirten Gesellschaften. Es kommt vor, daß Menschen die eine oder andere dieser Regeln anzweifeln. Aber so auch kommt es vor, daß Menschen die Lehre, daß die Erde sich um die Sonne dreht, anzweifeln. Es mag uns ein Sporn sein, uns der Gründe unsrer Überzeugungen stets bewußt zu bleiben.

In Bezug auf sehr wenige Dinge herrscht unter den Menschen eine so große Übereinstimmung, wie in Bezug auf das Gebiet des Rechten und Guten. Wie verschieden sind die religiösen Meinungen der Einzelnen und der Völker, wieviel Einigkeit besteht hinsichtlich der Anerkennung der Eigenschaften des menschlichen Charakters,

welche Lob, und derjenigen, welche Tadel verdienen! In den Grundfragen sind alle höher civilisirten Völker der Gegenwart so gut wie einig; und wo in ihren sittlichen Anschauungen Verschiedenheiten herrschen, ist ein gegenseitiges Überzeugen der Angehörigen verschiedener Völkerschaften oft sehr wohl möglich. Deutsche, Engländer, Franzosen, Italiener, Russen können gemeinsam über moralische Gegenstände verhandeln: sie sehen die Moral, so gut wie die Wissenschaft, für etwas Internationales an. Und auch wenn wir mit Angehörigen von Volksstämmen verkehren, welche einer von der unsrigen sehr abweichenden Civilisation angehören — z. B. mit Indern oder Chinesen oder Japanern, — finden wir, daß sie in einem sehr weiten Umfange unsre moralischen Überzeugungen theilen.

Eine andere Erfahrung freilich machen wir, wenn wir die Sittenvorstellungen der jetzt lebenden Wilden kennen lernen, oder wenn wir mit den moralischen Ansichten der frühen Vorfahren der jetzt civilisirten Völker vertraut werden. Nicht nur bei den Ureinwohnern Amerikas, Afrikas oder Australiens, sondern auch bei den Ahnen aller unsrer Kulturvölker finden wir z. B. die Erscheinung, daß Rachsucht und Grausamkeit nicht als Laster angesehen werden. Ja, es giebt kein Volk der Erde, bei dem nicht in früheren Zeiten Menschenfresserei üblich gewesen wäre.*) Wir begegnen überall und stets Werthschätzungen von Handlungen und Eigenschaften; aber wenn wir die Jahrhunderte zurückgehen, so finden wir, in immer steigendem Maße, daß nur solche Eigenschaften und Handlungen, welche, in einer augenscheinlichen Weise, der engsten Stammesgenossenschaft oder dem Einzelnen selbst nützlich sind, ein Gegenstand der Bewunderung und des Lobes sind. Kraft, Geschicklichkeit, Muth, Klugheit — das sind die ältesten

*) Vgl. Lombroso, Der Verbrecher. Deutsche Ausgabe S. 62. 63. 93.

Tugenden. Aber doch auch wir sehen sie für Vorzüge an, wenn wir ihnen auch in der Reihe der Werthe nicht dieselbe Stelle anweisen, die man einst ihnen bestimmte. Und wenn wir die Schilderungen der barbarischen Gewohnheiten lesen, die bei den jetzigen Wilden oder bei unsern eigenen Vorfahren herrschten, müssen wir auch nicht unterlassen, die Handlungen genau von der Seite aus zu betrachten, von welcher aus jene selbst sie auffaßten. Wir werden dann oft finden, daß auch wir jenen Handlungen, unter jenem besonderen Gesichtspunkte, einen Werth beimessen müssen.

Während auf den niedrigsten Kulturstufen nur die engste Stammesgenossenschaft sittlich berücksichtigt wird, werden allmählich, — bei zunehmender Erfahrung, bei wachsendem Verstande, welcher in immer höherem Maße die Folgen der Handlungen erkennen läßt, und bei Höherentwicklung des Vermögens des Mitgefühls, — immer weitere Kreise von Menschen in Rücksicht gezogen — der Stamm, das Volk, die Menschheit, die Gesammtheit der fühlenden Wesen.

In diesen Erkenntnissen kann vernünftiger Weise nichts zur moralischen Zweifelsucht führen. Sollte der Umstand, daß das Gewissen und das Wohlwollen durch die Jahrhunderte gewachsen sind, daß das Gewissen ein Entwicklungserzeugniß ist, welches einst nicht vorhanden war, daß meine eigenen frühen Vorfahren es nicht besaßen, eine Mißachtung meines Gewissens rechtfertigen; so würde auch der Umstand, daß einst Menschen auf Erden noch nicht da waren, oder daß die Menschen von untermenschlichen Wesen abstammen, die Mißachtung überhaupt alles Menschlichen rechtfertigen.

Eine allgemeinere Erwägung wird uns in unsrer Überzeugung noch bestärken.

2. Gut und Übel.

Wir haben uns bisher mit den menschlichen Handlungen und Willenseigenschaften beschäftigt, welche gut oder schlecht sind, Werth oder das Gegentheil von Werth haben; überschauen wir nun den ganzen Umkreis der Dinge, welche wir für gut oder schlecht, werthvoll oder das Gegentheil von werthvoll halten. Gesundheit, Schönheit, Reichthum, Freundschaft, Ruhm sind hohe Güter. Warum nennen wir so Verschiedenartiges gut? Warum sind Krankheit, Häßlichkeit, Armuth, Feindschaft, Schande Übel? Warum sind Künste und Wissenschaften werthvoll? Eine gute Mahlzeit, ein guter Stiefel, ein guter Weg, eine gute Antwort, — was ist das Gemeinsame in diesen Dingen, das uns sie gut zu nennen veranlaßt? Und was ist in: ein schlechtes Konzert, eine schlechte Uhr, ein schlechter Schuß, schlechtes Wetter das Gemeinsame, das uns sie schlecht zu nennen bestimmt.

Wir überzeugen uns bald, daß gut und schlecht, Werth und Unwerth eine Beziehung ausdrücken, eine Beziehung auf etwas Anderes: gut oder werthvoll für Jemanden, gut zu Etwas. So sagte schon Sokrates, er kenne kein Gut, das zu Nichts gut oder nicht für Jemanden gut sei. Die Beziehung, die in Gut und Übel, Werth und Unwerth liegt, ist letzten Endes die auf ein Bewußtsein, und zwar nicht auf ein erkennendes oder wissendes, sondern auf ein fühlendes und wollendes. Wie sich wahr und falsch auf die Erkenntnißseite der menschlichen Natur beziehen, so gut und übel auf die Gefühls- und Willensseite. Solche Dinge haben einen Werth und solche Dinge sind gut, welche die unmittelbare oder mittelbare Ursache angenehmer Bewußtseinszustände oder die unmittelbare oder mittelbare Ursache der Beseitigung oder Abhaltung unangenehmer Bewußtseinszustände sind; und umgekehrt, solche Dinge sind schlecht,

welche die Ursache von Schmerz irgend welcher Art sind oder Freude irgend welcher Art verhindern. Für angenehm sein können wir auch sagen: ein Gegenstand des Begehrens sein, für unangenehm sein: ein Gegenstand des Widerstrebens sein; denn alles Angenehme, Freudvolle übt eine anziehende Wirksamkeit auf den Willen aus, alles Unangenehme, Schmerzliche eine abstoßende. Freude ist der Bewußtseinszustand, den wir zu erhalten und zu erlangen suchen, dessen Dasein wir seinem Nichtdasein vorziehen; Schmerz ist der Bewußtseinszustand, den wir zu vernichten und zu vermeiden suchen, dessen Nichtdasein wir seinem Dasein vorziehen. Und nur durch Lust oder Leid wird der Wille bewegt.

Gut, so sagt man manchmal, ist das, was irgendwie zweckmäßig ist. Aber „Zweck" ist nichts Anderes als etwas Gewolltes, „zweckmäßig sein" heißt Ursache von etwas Gewolltem sein: und so ist auch in dieser Erklärung die Beziehung auf ein Bewußtsein eingeschlossen.

Was für uns überhaupt vorhanden sein soll, muß in uns, in unserm Bewußtsein vorhanden sein. Unsre Bewußtseinszustände nun sind entweder leidvoll, oder gleichgültig, oder freudvoll: dies ergiebt den bedeutsamsten Unterschied unter ihnen. Durch Erzeugung gleichgültiger oder schmerzlicher Bewußtseinszustände wird ein Ding nicht zu etwas Gutem, durch Erzeugung gleichgültiger oder freudvoller nicht zu etwas Schlimmem: nur durch Hervorrufung befriedigter, glücklicher Bewußtseinszustände oder durch Beseitigung schmerzlicher wird etwas gut, nur durch Hervorrufung schmerzlicher oder Beseitigung lustvoller schlecht. Werthe und Güter und Übel in der Welt giebt es nur durch eine Beziehung der Dinge auf fühlende Wesen, auf befriedigtes oder unlustartiges Bewußtsein. Ohne dieses kein Interesse, keine Bedeutung, kein Werth und Werthunterschied in der Welt, Ord-

nung und Ebenmaß so gleichgültig wie Unordnung und Verwirrung: denn was weder freudvoll noch leidvoll ist, ist gleichgültig.

Nicht zu den Dingen also haben wir an letzter Stelle uns zu wenden, wenn wir erkennen wollen, was gut und böse ist, sondern zum Geiste; und je nach der verschiedenen Verfassung des Geistes können dieselben Dinge Güter oder Übel sein. Man verändere die Beschaffenheit der Seele, und dasselbe, was vorher ein Gut war, ist nun ein Übel. Denselben Dingen gegenüber wirkt die Gefühlsausstattung der lebenden Wesen, ihren besonderen Lebensbedingungen gemäß, ganz verschiedenartig zurück: was für das eine Thier lustvoll ist und das Begehren reizt, ist für das andere ein Gegenstand des Ekels. Der Begriff des Begehrens ist nicht zurückzuführen auf den des Guten, sondern der des Guten auf den des Begehrens.

Mögen wir ein Gut oder Übel untersuchen, welches wir wollen: stets werden wir, alsbald oder durch mehr oder minder Zwischenglieder hindurch, auf angenehme oder unangenehme Bewußtseinszustände geführt, die Herbeiführung oder Fernhaltung welcher letzten Endes erst die Güter zu Gütern, die Übel zu Übeln macht. Wir brauchen, wenn uns ein Gut oder ein Übel genannt wird, nur zu fragen, *warum* es gut sei, oder *worin* sein Werth liegt, und bei jedem weiteren Gut oder Übel, das uns etwa als die Folge jenes angegeben wird, die Frage zu wiederholen: so werden wir zuletzt stets bei *Freude* oder *Schmerz* irgend welcher Art, von irgend welchem fühlenden Wesen irgend wann empfunden, ankommen, sei es auch nur die Freude oder Unlust eines Zuschauers bei der Betrachtung des Dinges. Wenn wir dann noch weiter fragen wollten, so würde es keine Antwort mehr geben können: oder vielmehr einfach die Antwort, daß *gut* sein eben der Name ist für Freude erzeugen oder Leid verhindern, und es daher sinnlos ist, zu fragen, warum dies gut sei.

Ein gewisser Edelstein ist ein Gut für mich, hat Werth für mich, sagt Jemand. Warum? Er antwortet: Weil er schön ist — d. h. also, weil er die Ursache angenehmer ästhetischer Gefühle ist; und weil er mir bei Andern ein gewisses Ansehen giebt — d. h., weil er die Ursache befriedigter Selbstgefühle ist; und vor Allem, weil ich eine große Summe Geldes für ihn eintauschen kann. Und warum ist das Geld ein Gut? Weil ich mir dadurch das verschiedenartigste Angenehme verschaffen und mich vor dem verschiedenartigsten Unangenehmen schützen kann.

Eine gewisse Operation war gut. Warum? Weil sie den Erfolg gehabt hat, den Leidenden vor einer schweren Krankheit zu bewahren. Und warum ist es schlimm, krank zu sein? Weil Krankheit die Ursache unangenehmer Gefühle und der Abwesenheit angenehmer ist, und weil sie das Leben verkürzen kann. Und warum ist es ein Gut, zu leben und lange zu leben? Weil das Leben einen großen Überschuß angenehmer über unangenehme Bewußtseinszustände enthalten oder zur Folge haben kann. Daß etwas zur Selbsterhaltung beiträgt, erkennt der Verstand; aber es würde kein Interesse für uns haben, wenn wir keine Gefühle hätten; der Verlust eines Gliedes und des Lebens selbst würde uns völlig gleichgültig sein.

Die Naturwissenschaft ist werthvoll, ist ein Gut für die Menschheit. Warum? Weil sie den Menschen durch Befriedigung seines Erkenntnißtriebes beglückt; weil sie sein Selbstgefühl erhöht; weil sie mancherlei beängstigende Wahngebilde, welche vieles Unheil herbeiführen, beseitigt; weil sie zu einer Vervollkommnung der nützlichen Künste führt, die Herrschaft des Menschen über die Natur immer weiter ausdehnt, die Unlustquellen einschränkt und versiegen macht und neue Quellen der Freude eröffnet.

Vieles hält der Mensch für ein Gut oder ein Übel, ohne sich der Gründe seiner Meinung bewußt zu sein; aber wenn er die-

selbe rechtfertigen will, muß er auf Gefühle von Freude oder Schmerz zurückgehen, auf befriedigtes oder schmerzartiges Bewußtsein.

Das glückliche, in sich befriedigte Bewußtsein wird nie bloß als ein Mittel, nie bloß um eines Andern willen begehrt, sondern stets als Zweck an sich selbst, um seiner selbst willen. Es ist etwas, das, wie Aristoteles sich ausdrückt, in sich vollkommen und vollendet ist in jedem Augenblick der Zeit; es ist etwas, auf das die anderen Dinge bezogen werden, das aber selbst nicht auf ein Anderes bezogen wird. Dies ist die „Selbstgenugsamkeit" des Glückes. Es ist, rein wissenschaftlich betrachtet, ein Letztes und Äußerstes, ein abschließender Grenzbegriff für das Denken.

So verschiedenartig nun die Bewußtseinszustände überhaupt sind, so verschiedenartig sind auch die befriedigten und die schmerzlichen: und so verschiedenartig demgemäß sind auch die Güter und die Übel. Es giebt Güter und Übel in Bezug auf unser leibliches oder sinnliches und Güter und Übel für unser Gemüthsleben. Ein moralisches Gut ist ein solches, welches moralisch befriedigte Bewußtseinszustände herbeiführt.

Das Gute hat man oft in das Nützliche und das Angenehme eingetheilt. Angenehm ist, was unmittelbar Freude hervorruft, nützlich, was mittelbar, aber in einem höheren Maße, Freude erzeugt. Ausgeschlossen ist natürlich nicht, daß etwas sowohl angenehm als auch nützlich ist. Das Entsprechende gilt für unangenehm und schädlich. Vom Nützlichen und Schädlichen in diesem, so zu sagen, innerlichen (subjektiven) Sinne ist das Nützliche und das Schädliche im äußerlichen (objektiven) Sinne zu unterscheiden: nützlich, in letzterem Sinne, ist, was zur Erhaltung des Lebens beiträgt. Zwischen dem Nützlichen und Schädlichen in diesem Sinne und dem Lustvollen und Leidvollen muß, wie die Entwicklungslehre uns erkennen läßt, eine weitgehende

Übereinstimmung bestehen. Die lebenden Wesen thun das, was ihnen lustvoll ist; sie meiden das, was ihnen leidvoll ist; sie bleiben am Leben, wenn sie das Lebenerhaltende thun und das Lebenschädigende unterlassen. Es bleiben also im Allgemeinen nur diejenigen Wesen am Leben, welchen das Lebenerhaltende lustvoll und das Lebenschädigende leidvoll ist. Dieser beständig fortdauernde Vorgang der Ausmerzung derjenigen Wesen, welchen das Schädliche lustvoll und das Nützliche leidvoll ist, muß dahin führen, daß im Allgemeinen das Schädliche mit dem Leidvollen und das Nützliche mit dem Lustvollen zusammenfällt. Aber diese Übereinstimmung ist weit davon entfernt, eine vollkommene zu sein; und zwar ist sie es um so weniger, je verwickelter die Lebensbedingungen sind. Sie ist am unvollkommensten in der Menschenwelt.

Gut sein überhaupt und Werth haben überhaupt heißt Ursache von Freude oder Ursache der Abwendung von Schmerz sein. Mehr Werth also hat und besser ist, was die Ursache von mehr Freude oder die Ursache der Abwendung von mehr Schmerz ist. Der Werth der Güter ist also abzuschätzen gemäß der Größe der durch sie herbeigeführten Freude oder abgewehrten Unlust. Und das Entsprechende gilt für die Übel.

Nun aber haben die Dinge nicht bloß mehr oder minder Freude oder aber mehr oder minder Schmerz zur Folge, sondern sie führen oft Lust sowohl als Unlust herbei: und in diesem Falle entscheidet der Überschuß, ob ein Ding gut oder schlecht ist: und je größer dieser Überschuß, um so besser, oder um so schlechter, ist das Ding. Solche Dinge sind dann also gut, welche mehr Freude als Leid zur Folge haben; sie sind besser, wenn dieser Überschuß größer ist, als bei anderen Dingen, mit denen man sie vergleicht. Und ebenso verhält es sich in Bezug auf schlecht und schlechter: die Größe des Unwerthes wird bestimmt durch die Größe

des Überschusses der Unlustgefühle. Das Entscheidende bei Vergleichungen und der Schiedsrichter bei widerstreitenden Ansprüchen ist also stets die Größe des Überschusses von Lust über Unlust.

So führt Plato's Sokrates im Dialog „Protagoras" aus, daß Alles, insofern es angenehm ist, gut ist, und Dinge nur darum schlecht sind, weil sie selbst in Pein endigen oder größere Freude rauben; das Peinliche aber sei gut nur der überwiegenden Freude oder des Fernhaltens noch größerer Unlust wegen, und das Wohlbefinden sei schlecht, wenn es größere Freude vernichtet, als es selbst enthält, oder Schmerz herbeiführt, der größer ist als seine Lust.

Wenn man einen Bewußtseinszustand für besser hält als einen andern, obwohl er weniger freudvoll ist, so überzeugt uns eine genauere Betrachtung, daß wir in Wirklichkeit nicht den Bewußtseinszustand an sich selbst vorziehen, sondern etwas in seinen Bedingungen oder in seinen Folgen.

Den größtmöglichen Überschuß befriedigter Bewußtseinszustände über unlustartige in dem Leben eines menschlichen Wesens kann man kurz dessen größtmögliche *Glückseligkeit* nennen. Die größtmögliche Glückseligkeit also ist der *Maßstab*, durch den bestimmt wird, welchen Werth die Güter und die Übel haben.

Aus unsern Überlegungen ergiebt sich, daß wohl zu unterscheiden ist zwischen dem, was begehrt *wird*, und dem, was begehrens*werth* ist. Alles Begehrte ist lustvoll, aber vieles Lustvolle hat Leid zur Folge — Leid, das weit größer ist, als der augenblickliche Genuß: und doch wird solches Leid bringende Lustvolle oft begehrt und bestimmt zum Handeln — obwohl der Handelnde selbst in seiner besonnensten Stimmung, ja vielleicht sogar im Augenblicke der Wahl selbst, ein solches Vorziehen des geringeren Gutes vor dem größeren für unvernünftig oder unrecht

hält. Es ist der Fehler nur zu vieler Menschen, die Freude zu theuer zu erkaufen.

Manchmal wird das Gute zu dem Angenehmen oder zur Lust und das Übel zum Unangenehmen oder zum Schmerz in Gegensatz gestellt. Man versteht dann unter Lust und Schmerz nur kurze Zeit währende, bald vorübergehende Gefühle, unter Gutem oder Üblem dauernde oder wenigstens längere Zeit währende Ursachen von beständig oder oft wiederkehrenden Lust- oder Leidgefühlen: augenblicklicher Genuß kann auf Kosten langen Leidens erkauft werden und kurzer Schmerz die Bedingung der Beseitigung großer Übel sein.

Wir haben bisher vom Guten überhaupt und von einer Vergleichung der Güter gesprochen, ohne zu unterscheiden, in Bezug auf wen etwas gut ist, ob in Bezug auf einen Einzelnen oder auf Viele oder Alle. Auf diesen Gegenstand haben wir nun unsre Aufmerksamkeit zu richten.

Ein Gut ist eine unmittelbare oder mittelbare Quelle der Freude oder ein Verhinderungsmittel des Leids. Freude und Leid giebt es nur in fühlenden Wesen: ein Ding ist gut für ein bestimmtes Einzelwesen, wenn und weil es diesem Freude bringt; dasselbe Ding kann für ein anderes Wesen schlecht sein, wenn und weil es diesem Leid bringt. Ein Ding kann für Viele, es kann für eine ganze Gesammtheit von Wesen gut sein, wenn es Dieser Glück erhöht. Etwas ist für eine bestimmte Gesellschaft wahrhaft gut, wenn es für dieselbe dauernd wohlthätige Folgen hat, mit anderen Worten, wenn seine Gesammtwirkung der Glückseligkeit der Gesellschaft während ihres ganzen Bestehens gemäß ist; und wahrhaft gut für die Menschheit ist, was in seiner Gesammtwirkung für die jetzige und künftige Menschheit heilsam ist.

Es ist nun von großer Wichtigkeit, sich der Verschiedenheit

der beiden Begriffe „gut für den Einzelnen" und „gut für die Gesellschaft" bewußt zu bleiben*): es sind zwei Begriffe und nicht einer; sie mögen sich in den meisten Fällen inhaltlich decken, d. h. das, was für das Einzelwesen wahrhaft gut ist, mag meist auch für die Gesammtheit gut sein: aber wann dies der Fall ist, und wie weit sich diese Übereinstimmung erstreckt, ist nicht im voraus zu sagen, sondern kann nur durch eine besondere Untersuchung des bestimmten vorliegenden Falles und des bestimmten gegebenen Menschen ausgemacht werden. Thatsächlich wird dieser Einklang zwischen dem Einzelwohl und dem Allgemeinwohl in dem Maße vollkommener, als die sittliche Verfassung der Menschen und die gesellschaftlichen Verhältnisse sich verbessern.

Nur so viel läßt sich in dieser Hinsicht im Allgemeinen sagen: Wenn wir unser Verhalten durch den Gedanken regeln, nach besten Kräften dem Wohle der Menschheit zu dienen, so sind wir mit uns moralisch zufrieden, haben wir ein moralisch befriedigtes Bewußtsein, ein „gutes Gewissen". *Insofern* also ist eine edle That, eine That der Aufopferung für eine gerechte und heilige Sache ein Gut auch für uns selbst und nicht bloß für die Gesellschaft. „Der denkende Mensch," sagt Kant, „wenn er über die Anreize zum Laster gesiegt hat und seine oft saure Pflicht gethan zu haben sich bewußt ist, findet sich in einem Zustande der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückseligkeit nennen kann; in welchem die Tugend ihr eigener Lohn ist." Ob aber das pflichtmäßige Thun unserer größtmöglichen Glückseligkeit entspricht, ist damit noch nicht gesagt. Der gute Mensch räumt diesem Gedanken nicht die herrschende Rolle in seinem Bewußtsein ein: ihn erfüllt der Gedanke, seine Pflicht zu thun, indem er sich der Glückseligkeit der Menschheit hingiebt; und nur auf

*) Vgl. George Grote, Fragments on Ethical Subjects. London, 1876. Essay III.

eine Form der eigenen Glückseligkeit verzichtet er nicht, — auf das Bewußtsein recht zu handeln, auf die Seligkeit eines guten Gewissens.

Dieses Bewußtsein, diese Seligkeit, welche den Menschen mit der Menschheit verbindet, sollte der Mensch als sein *höchstes Gut* ansehen; denn es ist sein *sittliches* Gut: es ist dasjenige persönliche Gut, welches *moralisch* werthvoll ist, und welches in Übereinstimmung steht mit dem Wohle der Menschheit. Und als *höchstes Übel* sollte der Mensch die Unseligkeit ansehen, welche in dem Bewußtsein liegt, seine Pflicht verletzt, am Menschheitswohle sich vergangen zu haben.

Vielleicht sagt Jemand, jenes moralisch befriedigte Bewußtsein, jene Art der Freude könne nicht ein *Gut*, *werthvoll* genannt werden. Denn ein Gut sei doch die *Ursache* von Freude; Freude sei der Beziehungspunkt für das Gut, das, was das Gut zum Gut macht, aber es sei nicht selbst gut; und werthvoll sei ein Ding, insofern es *Ursache* angenehmer Bewußtseinszustände ist; angenehme Bewußtseinszustände selbst aber haben nicht Werth, sie stiften ihn: Werth ist ein Beziehungsbegriff, angenehmes Bewußtsein aber ist nicht ein solcher, sondern eben das, worauf bezogen wird. Hierauf ist zu erwiedern, daß man es allgemein als sehr wunderlich ansehen würde, zu erklären, daß Freude, Glück, Seligkeit kein Gut und nicht werthvoll sei, Schmerz, Elend, Unseligkeit kein Übel. Und der Grund davon ist einfach der, daß Gut und Übel und Werth nicht nur auf Freude und Leid, sondern auch auf das *Begehren* und *Wollen* bezogen werden, und doch Niemand zweifelt, daß Freude und Glück ein Gegenstand des Begehrens, Schmerz und Elend ein Gegenstand des Widerstrebens ist.

Es versteht sich, nach allem Gesagten, von selbst, daß „Glückseligkeit" nicht ausgelegt werden kann als „Befriedigung der Begierden". Durch Befriedigung ihrer und Anderer thatsächlich vor-

handenen Begierden haben Unzählige sich und Andere unglücklich gemacht. Nicht zu erfüllen sind die Wünsche der Menschen, bloß weil sie Wünsche sind, sondern sie sind zu bilden, so daß sie sich auf das richten, was ihrem eigenen wahren, dauernden Glücke und dem Wohle der Gesellschaft entspricht. „Sich am rechten Orte und zur rechten Zeit zu freuen und zu betrüben," dazu müssen die Menschen erzogen werden.

3. Die allgemeine Wohlfahrt als Richtschnur der Moral.

Die vorangehenden Überlegungen weisen auf das allgemeine Wohl als höchste Richtschnur, letztes Prüfungsmittel oder obersten Maßstab der sittlichen Bestimmungen hin. Wir wollen nun die Hauptgründe, welche uns zu dieser Erkenntniß geführt haben, in der Kürze wiederholen und die Betrachtung vervollständigen.

Weshalb überhaupt verlangen wir nach einer Richtschnur der Moral, die von unsern unmittelbaren Gefühlen des Billigens und Mißbilligens noch verschieden ist? Warum bleiben wir bei diesen nicht stehen? Die Gründe hiervon sind theils praktische, theils wissenschaftliche. Wir wissen thatsächlich oft nicht, was recht und was unrecht ist; es erscheint uns von der höchsten Wichtigkeit, diese Frage zu entscheiden; und eine richtige Entscheidung zu treffen, drängen uns unsre moralischen Gefühle, — aber sie sagen uns oft nicht unmittelbar, welchen Weg wir einschlagen sollen: sie verlangen selbst nach einer Leitung. Wie sind sie zu leiten?

Es geschieht nicht selten, daß die sittlichen Urtheile Anderer von den unsrigen abweichen. Wie können wir zu einer Verständigung gelangen? Auf unser Gefühl können wir uns nicht berufen, denn das ihrige ist anders, und warum sollte es weniger richtig entscheiden als das unsrige? Wie können wir die Zweifel

an der Richtigkeit unseres eigenen Urtheilens beseitigen, welche die Wahrnehmung des entgegengesetzten Urtheilens von Seiten Anderer herbeiführt? In den physikalischen Wissenschaften giebt es eine Berufung auf etwas Allen Gemeinsames, wodurch Übereinstimmung unter den Forschern erzielt wird. Giebt es nicht auch auf moralischem Gebiete etwas bei Allen Gleiches? Und was ist dies?

Wir messen den Sittenvorstellungen der Wilden weniger Ansehen bei, als denen der civilisirten Völker. Wodurch rechtfertigen wir dies? Warum haben sie nicht eben so viel oder mehr Recht als wir? Durch eine Berufung auf unser bloßes Gefühl können wir diese Frage nicht beantworten.

Unsere eigenen moralischen Meinungen scheinen oft in keiner rechten Übereinstimmung zu stehen. Giebt es nicht ein Mittel, sie in Einklang zu bringen, sie zu einem einheitlichen Ganzen zu verknüpfen? Giebt es nicht ein allgemeines Grundgesetz, aus dem sie alle abgeleitet werden können?

Worauf richten sich überhaupt unsre sittlichen Gefühle? Besteht kein weiterer Unterschied zwischen den vom Gewissen gebilligten und den vom Gewissen gemißbilligten Gegenständen, als nur der, daß sie eben vom Gewissen gebilligt oder gemißbilligt werden? Billigt, mißbilligt das Gewissen nur dies und das, wir wissen nicht warum? Können dann aber nicht die moralischen Bestimmungen leicht als grund- und zwecklose Satzungen erscheinen? Und wird dadurch nicht überhaupt der Unterschied zwischen gut und böse aufgehoben? Denn thatsächlich doch ist von verschiedenen Gewissen — und sogar von demselben Gewissen zu verschiedenen Zeiten — dasselbe für gut und für böse gehalten worden: das eine Gewissensurtheil vernichtet die Gültigkeit des andern, wenn jedes einzelne etwas Äußerstes ist, was keine Berufung mehr zuläßt. In Zeiten prüfender Untersuchung, wie der unsrigen, in welchen man verlangt, daß jede Autorität sich

vor der Vernunft als solche rechtfertige, werden die Menschen auch eine solche Beglaubigung der thatsächlich vorhandenen moralischen Meinungen verlangen: sie wollen, wie einst die Menschen zu Sokrates' Zeit, nicht mehr aus Instinkt, sondern aus Einsicht handeln.

Daß nun die allgemeine Wohlfahrt die höchste Richtschnur ist, ergiebt sich uns aus der Untersuchung des Inhaltes unserer eigenen sittlichen Vorstellungen und der unserer Nebenmenschen. Wenn wir die Charaktereigenschaften betrachten, welche wir und Andere hochschätzen, die „Tugenden", so finden wir, daß sie sämmtlich glückschaffende und elendverhütende Kräfte sind; und wenn wir die von uns und Anderen gemißbilligten Willenseigenschaften, die „Laster", betrachten, so sehen wir, daß sie alle Glück vernichten und Elend hervorbringen. Was ist das Gemeinsame in so verschiedenen Eigenschaften wie Tapferkeit und Bescheidenheit? Warum sind beide Tugenden? Dieses gemeinsame Merkmal muß zugleich auch in einer wiederum so verschiedenen Eigenschaft wie der der Keuschheit enthalten sein, als Grund, weswegen wir auch diese für eine Tugend ansehen. Ist dieses gemeinsame Merkmal etwas Anderes als die Richtung auf das allgemeine Wohl? Würden Muth und Reinheit auch dann noch für Tugenden gehalten werden, wenn sie dahin zielten, die Gesellschaft sowohl wie den Handelnden selbst elend zu machen? Und ebenso überzeugen wir uns, daß alle von uns und Anderen als verbindlich anerkannten Regeln des Handelns, die „Pflichten", auf eine Förderung des Wohles der Gesammtheit hinwirken. Besonders bedeutsam sind die Ausnahmen, welche nach dem Urtheile fast Aller von diesen allgemeinen Regeln zu machen sind: sie treten in solchen Fällen ein, wo die Befolgung der Regel in offenbarer Weise das allgemeine Wohl schädigen würde. Die sittlichen Einzelvorschriften

stehen nach dem allgemeinen moralischen Bewußtsein nicht als gleichwerthig auf einer Linie, sondern dieses erkennt eine Rangordnung unter ihnen an. Die Pflicht, nicht zu tödten, wird sicherlich für dringender gehalten, als die, nicht zu lügen. Daraus ergiebt sich eine Regel des Vorrangs beim Widerstreit der Pflichten: deren genaue Bestimmung aber nur dann möglich ist, wenn wir das allgemeine Wohl als den entscheidenden Gesichtspunkt ansehen. Erklärt wird dieses Bestehen verschiedener Grade des sittlich Guten und Bösen durch die Erkenntniß, daß den verschiedenen Geboten und Verboten eine gemeinsame Bestimmung zu Grunde liegt, denen einige Klassen von Handlungen und Unterlassungen in weit höherem Maße entsprechen oder widerstreiten, als andere: die allgemeine Wohlfahrt.

Wenn wir über den Umkreis der Sittenvorstellungen der civilisirten Völker der Gegenwart hinausgehen und die moralischen Meinungen der Völker anderer Kulturstufen und Zeitalter in's Auge fassen, so finden wir, daß das, was in ihnen übereinstimmend ist, eine Richtung auf die Förderung des Wohles der Gesellschaft hat. In dieser einen Hinsicht stimmen die Moralvorstellungen des einen Volkes und Zeitalters mit denen anderer Völker und Zeitalter überein, und in keiner andern Hinsicht: in solchen Punkten, die mit der allgemeinen Sicherheit und Wohlfahrt in keiner Verbindung stehen, herrscht die größte Verschiedenheit. Auf den niedrigsten Kulturstufen wird in den Moralvorstellungen nur eine sehr kleine Gesellschaft berücksichtigt, der eigene Stamm; es werden nur diejenigen Handlungen sittlich geregelt, welche in einer sehr offenbaren Weise das Wohl desselben beeinflussen; und es finden sich unter den Sittenvorstellungen der verschiedenen Stämme große Abweichungen. Auf eine je höhere Stufe der Gesittung ein Volk sich erhebt, auf um so weitere Kreise von Menschen wird in seiner Moral Rücksicht genommen, und um so vollkommener zielen die

moralischen Regelungen auf das Wohl der moralisch berücksichtigten Gesellschaft hin: und um so mehr auch herrscht Einhelligkeit unter den Sittenvorstellungen der verschiedenen Gesellschaften. Die völlige Übereinstimmung in allen entscheidenden Fragen und die moralische Berücksichtigung aller fühlenden Wesen ist das Ziel, dem sich die Entwicklung der Civilisation annähert. Jeder anerkannte moralische Fortschritt war ein Schritt zu diesem Ziele. Man kann also nicht sagen, daß die allgemeine Wohlfahrt das Grundgesetz einer jeden thatsächlich vorhandenen Moral gewesen ist: dieses große Gebot ist vielmehr das letzte und höchste Entwicklungserzeugniß der menschheitlichen Civilisation.

Das Studium der Geschichte der sittlichen Vorstellungen scheint uns zu zeigen, daß die meisten Wandlungen auf dem Gebiete derselben die Wirkung einer veränderten Ansicht über die Folgen der Handlungen für das Wohl der Gesellschaft, also eine Frucht der Erfahrung waren. Dieser Umwandlungsvorgang schreitet aber sehr allmählich fort; den neu auftretenden Geschlechtern werden die Regeln, welche nach den Ergebnissen der Erfahrung gebildet worden sind, meist ohne Angabe von Gründen überliefert, und nur in einem sehr beschränkten Maße arbeiten jene selbständig an einer Fortbildung der moralischen Vorstellungen. Es kann uns daher nicht wundern, daß ein klares Bewußtsein über die letzten Gründe der Sittenregeln selten anzutreffen ist. Dennoch ist in civilisirten Gesellschaften die Überzeugung eine allgemein verbreitete, daß die wenigstens durchschnittliche Befolgung der Regeln der Moral die unentbehrliche Bedingung der Sicherheit und des Wohles der Gesellschaft ist, daß die Erde in eine Hölle verwandelt werden oder vielmehr die Menschheit untergehen würde, wenn sie sämmtlich übertreten würden, und daß das Glück der Menschheit um so mehr erhöht wird, je allgemeiner und vollständiger die sittlichen Pflichten befolgt werden. Die Beantwortung der Frage:

„Was würde daraus entstehen, wenn ein Jeder so handelte?“ hat man schon von altersher als moralisch entscheidend angesehen.

Wir haben uns überzeugt, daß wir eines Maßstabs für die Güte oder Vollkommenheit der Sittenvorstellungen eines Einzelnen oder eines Volkes bedürfen. Was sollte dies sein, wie sonst sollten wir zwischen der thatsächlichen und der idealen Moral unterscheiden, wenn nicht das allgemeine Wohl der Maßstab ist?

Der Schluß, zu dem diese Untersuchung geführt hat, steht in Übereinstimmung mit dem Ergebniß einer allgemeinen Erwägung über den Begriff des Guten und des Werthes überhaupt und den des größeren und des geringeren Werthes. Wenn wir erkennen, daß alles sonst, was wir als gut und werthvoll oder als schlecht und verwerflich ansehen, dadurch zu einem Gut oder zu einem Übel wird, daß es Freude schafft oder Leid abwendet, oder aber Schmerz erzeugt und Glück vernichtet, so muß der Glaube in uns entstehen, daß auch die Handlungen letzten Endes allein dadurch werthvoll oder verwerflich werden, daß sie zu Glück oder Elend in ursächlicher Beziehung stehen, und daß der Werth oder Unwerth von Charaktereigenschaften darin besteht, daß sie solche künftige Handlungen verbürgen. Der Umstand, daß zur Bezeichnung des überhaupt Werthvollen und des moralisch Werthvollen in allen Sprachen dieselben Wörter angewandt werden — gut und schlecht, good und evil, bonum und malum, agathon und kakon — weist darauf hin, daß die Verwandtschaft dieser Begriffe stets erkannt worden ist. Schon Plato ließ, in seinem Dialog „Gorgias“, den Sokrates die Lehre vortragen, daß, „was in Gesetzen und Handlungsweisen schön ist, es nicht außerhalb dieser Beziehung ist, daß es entweder nützlich ist oder angenehm oder beides.“

Wenn etwas dadurch gut und werthvoll wird, daß es Freude herbeiführt, so folgt, daß, was mehr Freude erzeugt, werthvoller ist, als was weniger Freude zur Folge hat. Was daher in Vielen Glücksfolgen hat, ist werthvoller, als was nur in Einem sie hat, — sofern die Gesammtsumme jener größer ist als die Gesammtsumme dieser; und was für die ganze Gesammtheit glückbringend ist, ist werthvoller, als was nur für Viele es ist. Die wichtigste Macht für das Glück oder Elend der Menschheit ist der Menschen Charakter. Mehr daher als alles Andere hat der Charakter, d. i. haben die Willenseigenschaften, die Neigungen zum Handeln — mit anderen Worten, Tugend und Laster — Werth oder Unwerth. „Ein einziger Caligula oder Nero hat mehr Unheil herbeigeführt, als eine Pest oder ein Erdbeben.“ Verstandesgaben verbürgen noch nicht wohlthätiges Handeln, denn sie können einem bösen Willen dienen. Daraus geht hervor, daß die Charaktertrefflichkeiten, das Moralisch-Gute, als in vorzüglichem Sinne gut anzuerkennen sind. Oft wird, wenn von dem Guten gesprochen wird, nur das Moralisch-Gute darunter verstanden. — So zeigt es sich denn, daß unsre instinktiven Werthschätzungen gerechtfertigt werden durch die Erwägungen der nüchtern berechnenden Vernunft.

Wenn nicht das allgemeine Glück der gemeinsame Beziehungspunkt und Maßstab für die Güter und Übel und auch für das Gute und Üble in menschlichen Handlungen ist, welches ist dann dieser Maßstab? Derselbe müßte auch bestimmen, welchen verhältnißmäßigen Werth das Glück hat, verglichen mit den anderen Dingen, welchen der Maßstab Werth zuerkennt; denn die Erstrebung solcher anderer Dinge könnte das menschliche Glück schädigen. Oder will man etwa überhaupt der Glückseligkeit allen Werth und Bedeutung absprechen?

Durch die vorangehenden Erwägungen ist auch die Frage be-

antwortet worden: Warum soll ich dem allgemeinen Wohle gemäß handeln? Warum? Weil ein solches Handeln recht und vernünftig ist. Das Gebot, die allgemeine Wohlfahrt zn befördern, ist das Geheiß meines — und nicht bloß meines — eigenen Gewissens; es ist der Befehl, der die Unterstützung meiner — und nicht bloß meiner — Vernunft empfängt. Es ist das Geheiß der entwickelten menschlichen Natur selbst. Wer es nicht anerkennt, es nicht als das höchste, heiligste Gebot anerkennt, und doch vernünftig und gut handeln will und Pflichten gegen alle Menschen gelten läßt, der sieht nicht, was er selbst eigentlich will.

Die Vorstellung, zu thun, was recht und gut ist, ist der Beweggrund des Menschen, sofern er gut und rechtschaffen ist. Der Sittenlehrer — und überhaupt ein Jeder, der auf einen Andern moralisch einwirken will — sucht dieses Motiv im Hörer oder Leser wachzurufen. Es schließt keine ungerechtfertigte Voraussetzung ein, sich an das Pflichtgefühl eines Menschen zu wenden, — es müßte denn die Annahme, daß er ein entwickeltes menschliches Wesen ist, eine solche sein. Alles Beweisen setzt schließlich ein Letztes, thatsächlich Vorhandenes voraus, auf das es sich beruft. Eine Beweisführung, die sich an den Verstand richtet, setzt letzte, wirklich bereits vorhandene Erkenntnisse voraus, aus welchen, wie gezeigt wird, das zu Beweisende nothwendig folgt. Eine Betrachtung, die zum Handeln bewegen will, muß an thatsächlich vorhandene Triebfedern des Handelns sich wenden, an Gemüthskräfte, — die sie natürlich nicht aus dem Nichts hervorrufen kann. Es ist ebensowenig eine unberechtigte Voraussetzung, eine „petitio principii“ der Ethik, moralische Gefühle vorauszusetzen, wie es eine petitio principii der Optik oder der Akustik ist, den Gesichts- oder Gehörssinn vorauszusetzen. Wie es Blinde und Taube giebt, so giebt es Menschen ohne moralisches Ge-

fühl*); Thatsache ist aber, daß weniger Menschen moralisch blind oder taub, als physisch blind oder taub sind: eine Spur von moralischem Gefühl, von Pflichtbewußtsein, von Gewissen findet sich in fast jedem Mitgliede einer gesitteten Gesellschaft.

*) Vgl. Maudsley, die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken. (Internationale wissenschaftliche Bibliothek. XI. Band.)

Zweiter Abschnitt.

Die Richtschnur der Moral.

(Fortsetzung.)

„Mein Vaterland ist die Welt,
meine Landsleute sind alle Menschen."
William Lloyd Garrison.

1. Die Feststellung des rechten Handelns.

Die allgemeine Wohlfahrt, d. i. das größtmögliche wahre Glück Aller, — nicht „das größte Glück der kleinsten Anzahl," welches gar oft das regelnde Princip der staatlichen Gesetzgebung gewesen ist, und auch nicht „das größte Glück der größten Anzahl", im Sinne von „das größte Glück der Mehrzahl", mit Nichtachtung des Glückes der Minderzahl, — die allgemeine Wohlfahrt ist die höchste sittliche Richtschnur. — Handlungen sind recht oder unrecht, je nachdem sie die allgemeine Wohlfahrt fördern oder schädigen.

Aber ist es denn so leicht, die Folgen des Handelns für das menschliche Wohl und Wehe zu berechnen? Wie schwer ist es uns schon, und wie oft ist es uns sogar ganz unmöglich, den Einfluß einer gegebenen Handlung auf unser eigenes Lebensglück zu bestimmen: und nun fordert man von uns gar, die Folgen unseres Thuns für das Wohl Aller festzustellen! Bentham verlangt, daß wir, um den Werth einer Handlung zu bestimmen, ausmachen sollen, welches die Stärke der Freude- oder Schmerzgefühle ist, die durch die Handlung hervorgerufen werden; welches die Dauer

derselben ist; wie groß die Gewißheit oder Ungewißheit ist, daß solche Gefühle durch das Thun werden hervorgerufen werden; welches die Fruchtbarkeit dieser Gefühle, d. h. wie groß die Aussicht ist, daß den Gefühlen Gefühle derselben Art folgen werden: Lustgefühle, wenn das Gefühl ein Lustgefühl ist, Schmerzgefühle, wenn es ein Schmerzgefühl ist; welches die Reinheit dieser Gefühle, d. h. welches die Aussicht ist, daß den Gefühlen nicht Gefühle einer entgegengesetzten Art folgen werden: Schmerzgefühle, wenn es ein Gefühl der Lust, Lustgefühle, wenn es ein Gefühl des Schmerzes ist; endlich, welches die Ausbreitung der Gefühle, d. h. welches die Anzahl der Personen ist, auf deren Bewußtseinszustand die Handlung Einfluß hat. Hinsichtlich jeder einzelnen Person sollen wir feststellen, welches — unter Berücksichtigung von Stärke, Dauer, Gewißheit, Fruchtbarkeit und Reinheit der Gefühle — der Überschuß der Freude über den Schmerz oder des Schmerzes über die Freude ist, die durch die Handlung hervorgerufen werden; und dann sollen wir alle diese Lust- und Schmerzbeträge zusammenrechnen, um ausfindig zu machen, ob die Freude den Schmerz oder der Schmerz die Freude überwiegt. So sollen wir feststellen, ob die Handlung recht oder unrecht ist! Heißt das nicht dem armen Menschenkinde etwas zu viel zumuthen?

Es ist oft sehr schwer, ja unmöglich, die Folgen des Handelns für das menschliche Wohl und Wehe zu bestimmen. Sicherlich! Was folgt daraus? Glückseligkeit und Elend der Menschheit ist doch wohl der wichtigste Gegenstand für die Menschheit! Mag es also leicht oder schwer sein, festzustellen, was diesem gemäß oder entgegen ist: es wird doch stets die höchste Sorge bleiben müssen, die Folgen des Handels festzustellen, so weit man es kann. Daß man hierüber gar nichts ausmachen könne, jetzt, nach abgelaufenen Jahrtausenden menschlicher Erfahrung, wird man doch nicht behaupten wollen.

Die wirklich das Menschheitswohl tief angehenden Folgen des Handelns pflegen nicht verborgen zu bleiben; was nicht festzustellen ist — und was mit falscher Spitzfindigkeit Manche so sehr in den Vordergrund zu stellen belieben, — pflegt für das Wohl der Menschheit nicht von hoher Bedeutung zu sein. Ist es nicht eine kleinliche Nörgelei, wenn Jemand die Lehre, daß es die oberste sittliche Richtschnur sein müsse, das Leid in der Welt zu vermindern und das Glück zu erhöhen, mit dem Nachweis zu widerlegen sucht, daß sich nicht feststellen lasse, ob Augenlust oder Ohrenlust angenehmer sei und wievielmal etwa angenehmer als Geruchslust?

Die wichtigsten Folgen der Handlungen sind die, welche das Leben, die Gesundheit, die intellektuelle und die moralische Beschaffenheit der Menschen angehen: denn sie beeinflussen im höchsten Maße das Glück der Menschheit. Das Leben ist die Bedingung alles Glückes und alles Wirkens für menschliches Glück. Die Gesundheit ist der einzige Bürge für das dauernde Leben der Menschheit, und sie ist die Hauptquelle des Glückes des Einzelnen. Der Verstand ist die Bedingung der erfolgreichen Bekämpfung der Übel und Erstrebung der Güter. Und die Moralität allein bürgt dafür, daß Dasein, Gesundheit und Verstand eines Menschen Anderen zum Heil und nicht zum Unheil ausschlage. Der gesunde, kluge unmoralische Mensch wird, wenn dies seinem Vortheil zu entsprechen scheint, Leben, Gesundheit, Glück, Intelligenz, Moralität seiner Nebenmenschen vernichten.

Es ist sehr klar, daß, wenn einer dieser Punkte in Betracht kommt — und in wie vielen Fällen kommen sie in Betracht! — es in Hinsicht auf die menschliche Glückseligkeit außerordentlich gleichgültig ist, „ob Augenlust oder Ohrenlust angenehmer ist und wievielmal etwa angenehmer als Geruchslust.“ Und es ist offenbar, daß Lustgefühle eines Menschen nicht herbeizuführen, Unlust-

gefühle nicht zu beseitigen sind, wenn er dadurch bestimmt werden würde, das Wohl Anderer weniger zu beachten.

Wer das Streben nach Vollkommenheit für den sittlichen Maßstab erklären wollte — das Streben nach eigener und Anderer Vollkommenheit, — der würde, nach allem Gesagten, nicht eigentlich einen falschen Maßstab aufstellen: denn er würde damit ja nichts Anderes als die eigenste Bedingung des allgemeinen Glückes als Richtschnur angeben; er würde nur einen ganz unbestimmten Grundsatz aufstellen, eine Form ohne Inhalt. Denn „Vollkommenheit" bezeichnet nur eine Beschaffenheit, die einem stillschweigend vorausgesetzten Begriffe oder Zwecke entspricht, — der nichts mangelt, was zur Verwirklichung eines angenommenen Zweckes erforderlich ist. Eine vollkommene Flinte ist eine solche, welche den Zweck, dem diese Waffe dient, in der besten Weise erfüllt. Ein vollkommener Diplomat ist ein solcher Mann, der alle Eigenschaften in hohem Grade besitzt, welche man von einem Diplomaten verlangt. Was das für Eigenschaften sind, die ein vollkommener Diplomat besitzt, wird durch das Wort „vollkommen" nicht angegeben; und wenn man daher einem Diplomaten nur sagen würde: du sollst ein vollkommener Diplomat sein, so würde dies nur heißen: du sollst alles das thun, was du als Diplomat thun sollst. Wer nun die „Vollkommenheit" als oberste Richtschnur der Moral aufstellt, kann darunter nur die vollkommene Beschaffenheit des Menschen als solchen verstehen. Und was ist das für eine Beschaffenheit? Eine solche, die allen Zwecken entspricht, denen sie entsprechen soll. Und welchen Zwecken soll sie entsprechen? Der Vollkommenheit? Da wäre der Kreis im Erklären fertig. Der Maßstab des allgemeinen Wohles allein kann uns sagen, was die Vollkommenheit des Menschen ist. Sie ist eine solche Verfassung seiner leiblichen und seelischen Eigenschaften, welche ihn zur Beförderung des Gesammtglücks im höchsten

Maße geeignet macht; und die moralische Vollkommenheit im besondern besteht in einer, dem allgemeinen Wohle im höchsten Grade entsprechenden Verfassung seines Charakters, d. i. seiner Willensrichtungen.

Mit der Erforschung der Folgen ihrer Handlungen ist die Menschheit seit Beginn ihres Daseins beschäftigt. Die letzten Ergebnisse dieser Erfahrungen haben ihren Ausdruck in den Sittenvorstellungen gefunden, welche in den Gesellschaften als verbindlich anerkannt werden. Die wichtigsten Erkenntnisse der erleuchtetsten Geister, der erhabensten sittlichen Genien sind denselben einverleibt worden. Wenn aber in einer Gesellschaft die Meinungen über Recht und Unrecht von dem wahrhaft der Gesellschaft Heilsamen erheblich abweichen, so kann eine solche Gesellschaft nicht gedeihen. Den Sittenvorstellungen daher, welche in einer civilisirten, im „Kampfe um's Dasein" erfolgreichen Nation herrschen, ist Achtung entgegenzubringen. Sie erweisen sich der näheren Betrachtung, wie wir gesehen haben, als eine Gesammtheit von Regelungen, welche auf Beförderung des Wohles der Gesellschaft abzielen.

In diese Welt moralischer Vorstellungen werden wir, so zu sagen, hineingeboren. Sie werden uns überliefert. Sie werden die unsrigen, bevor wir ihre letzte Grundlage entdecken. Wie nun wird diese Erkenntniß auf unser Denken und Handeln einwirken? Zu welchem Verhalten wird uns die Einsicht bestimmen, daß das oberste sittliche Gebot dies ist, der allgemeinen Wohlfahrt gemäß zu handeln?

Werden wir nun etwa in einem jeden Falle, wo wir handeln müssen, jene Bentham'sche Berechnung anstellen und uns leiten lassen durch unsre Beantwortung der Frage: welche Lust- und Leidgefühle werden durch die Handlung hervorgerufen werden, — welches wird deren Stärke, Dauer u. s. w. sein? Wir würden

in den meisten Fällen zur Anstellung dieser Überlegung keine hinreichende Zeit haben; und wenn wir uns dennoch auf jene Berechnung einlassen wollten, so würde wahrscheinlich entweder die Zeit des Handelns oder des zweckmäßigen Handelns inzwischen verstreichen, oder wir würden in der zu kurzen Überlegung sehr wichtige Folgen unbeachtet lassen. Nein, durch ein solches Verhalten würde das Gebot, recht, d. i. dem allgemeinen Wohl gemäß, zu handeln, nicht erfüllt werden. Das allgemeine Wohl wird nicht dadurch befördert, daß man an dasselbe denkt, sondern daß man die rechten Mittel zu seiner Beförderung ergreift. Und diese haben wir ja bereits in einem weiten Umfange erkannt. Denn wie sind wir denn zur Entdeckung jener obersten Richtschnur gelangt? Durch Untersuchung unsrer thatsächlichen Moralvorstellungen, hinsichtlich deren wir und Andere keine Zweifel hegen — unserer festen Überzeugungen hinsichtlich der Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit gewisser Arten von Handlungen: Überzeugungen, welche in besonderen Sittengesetzen ausgedrückt sind. Nun, indem wir diese befolgen, werden wir wahrscheinlich richtiger, dem Wohle der Gesellschaft gemäßer handeln, als wenn wir uns in einem jeden einzelnen Falle durch eine Berechnung der Folgen wollten leiten lassen. Indem wir also, in Folge dieser Erwägung, die thatsächlich anerkannten sittlichen Einzelvorschriften erfüllen, befolgen wir zugleich das oberste sittliche Gebot.

Häufig aber werden Fälle eintreten, welche wir in dieser Weise nicht entscheiden können, — Fälle, welche gerade die Hauptveranlassung zu sein pflegen, daß wir eine oberste sittliche Richtschnur zu gewinnen suchen. Ein Fall kann so eigenthümlich sein, daß er unter keine der allgemeinen Sittenregeln zu fallen scheint; oder verschiedene derselben können mit einander im Streit zu liegen scheinen: es kann nothwendig sein, eine einzelne Pflichtregel im gegebenen Falle unbeachtet zu lassen. Wenn wir in einer solchen

Lage sind, sollten wir uns zunächst eindringlich jene Frage vorlegen, welche Salter uns anräth: „Bin ich im Zweifel, weil ich im Geheimen den Wunsch hege, anders zu handeln, oder weil eine wirklich höhere Pflicht es mir zu gebieten scheint?“ Zuweilen wird schon die redliche Beantwortung dieser Frage allem Zweifel ein Ende machen. Wenn wir uns aber überzeugen, daß, was uns zweifelhaft macht, nicht unsre Selbstsucht ist, welche die Maske der Pflicht vorgenommen hat, sondern daß wirklich hier allgemeine Moralregeln im Kampfe mit einander sind, oder wenn keine dieser Moralregeln auf den gegebenen Fall Anwendung zu haben scheint, so müssen wir denselben durch eine unmittelbare Berufung auf das oberste Gebot, durch eine Berechnung der Folgen des Thuns für das Wohl der Gesammtheit entscheiden. Das mag oft eine sehr schwierige und unsichere Art der Entscheidung sein, — aber es ist die einzige Möglichkeit, überhaupt eine vernünftige Entscheidung zu treffen. Wenn unter den zu erwartenden Folgen der Handlung solche sind, welche die leibliche und geistige Vollkommenheit der Menschen beeinflussen, so werden diese Folgen an erster Stelle zu berücksichtigen sein. Und legen wir uns, ehe wir handeln, — um uns vor Selbstparteilichkeit zu schützen und uns vor dem Fehler zu bewahren, über gewisse Folgen unsers Handelns uns hinwegzusetzen, — die Fragen vor: Wie würden wir urtheilen, wenn ein Anderer in unserer Lage so handelte? und: Was würde die Folge für die allgemeine Wohlfahrt sein, wenn Jeder in derselben Lage so handelte? Was für uns recht ist, muß auch für jeden Andern recht sein, der sich in derselben Lage befindet: das folgt aus der Vernunft — es ist eine einfache Anwendung des Denkgesetzes, daß von Gleichem Gleiches gilt. Wenn daher unsre Handlung eine rechte sein soll, so muß, wenn ein Jeder in der gleichen Lage so handelte, das allgemeine Wohl dadurch befördert werden. In Folge dieser Erwägung können wir dem obersten

sittlichen Gebot, der allgemeinen Wohlfahrt gemäß zu handeln, die Fassung geben:

Handle so, daß sich dein Verhalten zum Wohle der Menschheit allgemein machen lasse.

Und wir müssen auch wohl die Macht des Beispiels beachten. Der Mensch ist ein nachahmendes Geschöpf, im Guten wie im Bösen, und das Wort ist von tiefer Wahrheit: „Gleichwie durch Eines Menschen Ungehorsam viele Sünder geworden sind, also auch durch Eines Gehorsam werden viele Gerechte." Die Möglichkeit, Nachahmer zu finden, ist daher stets in's Auge zu fassen; und dabei müssen wir bedenken, daß die Menschen — um so weniger, je weniger sie intelligent sind — die Eigenthümlichkeit eines Falles oft wenig berücksichtigen, daß sie auch dann das Verhalten eines Andern sich zum Beispiel nehmen, wenn ihre Lage nicht genau, ja nicht einmal wesentlich die gleiche ist. Trotz der Gefahr, daß unser Verhalten unverständige Nachahmer findet, mag es manchmal, des überwiegenden Guten wegen, geboten sein, daß wir in einer bestimmten Weise handeln; aber wir dürfen diese Gefahr nicht unberücksichtigt lassen. Eine je hervorragendere Stellung ein Mensch in einem Gemeinwesen einnimmt, um so größer ist die Macht seines Beispiels, und um so größer die entsprechende Verantwortlichkeit.

Die Erfahrung, daß Einzelregeln der Moral einander widerstreiten, daß keine Entscheidung durch dieselben herbeigeführt werden kann, machen wir oft: wir gewahren, daß die sittliche Gesetzgebung nicht etwas ist, das einmal außer uns vor sich gegangen und von uns leidend hinzunehmen ist; sondern daß wir selbst an der allgemeinen sittlichen Gesetzgebung mitzuarbeiten haben, — daß wir unsere eigenen Gesetzgeber werden müssen. Und wir wissen, daß, wenn wir erst im Augenblick des Handelns an dieses Werk gehen wollten, wir es leicht sehr schlecht verrichten

könnten — in Folge der Nothwendigkeit, schnell eine Entscheidung zu treffen, und in Folge der Macht unserer, nur zu oft das Urtheil fälschenden, Leidenschaften. Aber unser Leben ist lang, und wir haben oft Stunden, welche wir dem Nachdenken über sittliche Fragen, der Bildung und Einprägung von Grundsätzen des Handelns widmen könnten und sollten. Zumal in Zeiten wie der unsrigen, wo so vieles Alte zusammenstürzt und Neues hervorbricht, das noch keine feste Form angenommen hat, wird eine bewußte eigene Arbeit an der Lösung moralischer Fragen erforderlich.

Die Nothwendigkeit, erst im Augenblicke des Handels zu bestimmen, was hier recht und was unrecht ist, wird immer in einigem Maße bestehen bleiben; aber es muß unsre Sorge sein, solche Fälle möglichst zu vermindern. Wir müssen in ruhigen Stunden unsre allgemeine Lage überdenken und die Umstände erwägen, in welche wir versetzt werden können, und müssen, wenn die allgemein anerkannten Moralregeln nicht auszureichen scheinen, uns neue Regeln für bestimmte Klassen von Fällen bilden. Unsere Handlungen werden dann bestimmt durch die Regeln, die Regeln durch eine unmittelbare Berufung auf das oberste Gebot der Moral. Für Klassen von Fällen — für alle Fälle einer bestimmten Art, alle Fälle, die gewisse Umstände mit einander gemein haben, — müssen wir Regeln aufstellen, weil es uns nicht möglich ist, die Folgen des Handelns in allen den unzähligen einzelnen Fällen, die eintreten können, zu berechnen. Wir haben die Frage zu beantworten: Welches ist das Verhalten, das, wenn ich es in einer bestimmten Art von Fällen stets beobachtete, am meisten dem allgemeinen Wohle entsprechen würde? und (in Folge unserer früheren Erwägung) die andere Frage: Welches ist das Verhalten, das, wenn Alle es in einer bestimmten Art von Fällen stets beobachteten, das allgemeine Wohl am meisten befördern würde?

Diese Frage nun zu entscheiden, ist nicht schwerer, sondern

bei weitem leichter, als die andere zu beantworten: Was trägt zu meinem eigenen Wohle am meisten bei? Zur Beantwortung der ersten Frage reichen Durchschnittsbestimmungen aus, allgemeine Erfahrungen hinsichtlich der gewöhnlichen Folgen der Handlungen für das Leben und Glück der Menschen. Wir werden nicht nur an den Einfluß unseres Verhaltens auf die leibliche und geistige Vollkommenheit der Menschen denken, sondern auch jene Weisungen Bentham's im Auge behalten: denn in der That sind „Stärke, Dauer, Gewißheit, Fruchtbarkeit, Reinheit und Ausdehnung" der befriedigten oder schmerzlichen Gefühle von maßgebender Bedeutung; aber unsre „Berechnung" kann sich mit allgemeinen Abschätzungen begnügen; sie kann die besonderen Eigenthümlichkeiten der Einzelnen unberücksichtigt lassen, da diese, nach verschiedenen Richtungen auseinandergehend, sich im Gesammtergebniß gegen einander aufheben. Die Leidgefühle werden bei dieser Berechnung an erster Stelle zu berücksichtigen sein, denn ihnen vorzubeugen ist die erste Bedingung der Sicherung menschlichen Glückes. Und wir müssen uns vor dem nur zu allgemeinen Fehler hüten, bei der Schätzung der Werthe zu sehr die Stärke und zu wenig die Dauer zu berücksichtigen. Das Leben besteht nicht aus wenigen Augenblicken, sondern aus Tagen, Monaten, Jahren.

Den, nach reiflicher Überlegung gebildeten Regeln haben wir, wenn es zum Handeln kommt, zu folgen, — es sei denn, daß der Fall ein solcher ist, daß das Unzureichende der Regel ganz offenbar ist. Unsere Regeln aber haben wir, da unsre Erfahrung sich beständig bereichert, von Zeit zu Zeit sorgfältig zu prüfen und, wenn sie unzureichend erscheinen, zu berichtigen.

Und dies ist denn der allgemeine Einfluß, den die Erkenntniß der obersten Richtschnur, des obersten Gebotes der Moral auf

das Denken und Verhalten eines gewissenhaften Menschen ausübt: Er spannt bei seiner Beantwortung sittlicher Fragen mehr als zuvor seinen Verstand an: er hält es für seine Pflicht, „vernünftig zu handeln und das Ende zu bedenken"; er urtheilt nicht nach dem ersten Eindruck, er läßt nicht den bloßen Anschein seine Gefühle bestimmen, sondern er betrachtet die Sache von allen Seiten, um sich vor einer vorschnellen Entscheidung zu bewahren. Er ist stets bereit, seine sittliche Vorstellungswelt bereichern und berichtigen zu lassen, denn er weiß, daß sie beständiger Vervollkommnung fähig und bedürftig ist. Er bringt in seine moralischen Ansichten mehr Klarheit und Bestimmtheit, mehr Einhelligkeit und Zusammenhang. Und er denkt mehr als zuvor an die Interessen der Menschheit: er erweitert den Bereich seines Gerechtigkeitsgefühls und seines Wohlwollens, bis er die ganze Welt umschließt.

2. Weitere Erläuterungen.

Als Jeremy Bentham in seinem „Fragment über die Regierung" den Grundsatz vertheidigte, daß der Maßstab des allgemeinen Glückes — „das Princip der Nützlichkeit", wie er denselben, nicht eben zweckmäßig, damals nannte, — die oberste Richtschnur der Gesetzgebung sein müsse, daß alle Regierungsmaßregeln auf das Glück der Bürger gerichtet sein sollten und diesem Ziele gemäß zu beurtheilen seien, sagte Alexander Wedderburn („zu jener Zeit Kronanwalt, später Lord-Oberrichter und schließlich Kanzler von England, unter den Titeln Lord Loughborough und dann Earl von Roßlyn,"): „Das Princip der Nützlichkeit ist ein gefährliches Princip: es ist gefährlich, es bei manchen Gelegenheiten zu befragen." Ja freilich, so erwiederte hierauf Bentham in seinen „Principien der Moral und Gesetzgebung", es ist ein gefährlicher Grundsatz, — es ist in der That gefährlich „für die

Interessen — die schlimmen Interessen — aller der Beamten, ihn selbst eingeschlossen, deren Interesse es war, um des Vortheils willen, der aus den Kosten zu ziehen, im gerichtlichen und sonstigen Verfahren die Verzögerungen, Plackereien und Kosten möglichst zu erhöhen. In einem Staate, der sich das größte Glück der größten Anzahl zum Ziele gesetzt hätte, würde Alexander Wedderburn Kronanwalt und dann Kanzler sein können: aber nicht würde er Kronanwalt mit 15 000 Pfund Sterling jährlich sein können, noch Kanzler mit der Pairswürde und dem Einspruchsrecht gegen alle richterlichen Urtheile, mit 25 000 Pfund Sterling das Jahr, nebst 500 Sinecuren zu seiner Verfügung, unter dem Namen von geistlichen Pfründen, und Anderem mehr." Wenn man aber die „Gefährlichkeit" nicht in dieser Weise auffassen wollte, wie verkehrt wäre es da, das „Princip der Nützlichkeit" „ein gefährliches Princip" zu nennen: denn „dies heißt eben so viel sagen als — was? Daß es der Nützlichkeit nicht entspricht, die Nützlichkeit zu befragen: kurz, daß man sie nicht befragt, wenn man sie befragt."

In der That nun ist der geheime Grund vieler leidenschaftlicher Angriffe gegen den Grundsatz der allgemeinen Wohlfahrt dessen Unverträglichkeit mit allen Klassen-, allen und jeglichen Sonderinteressen gewesen; er ist ein demokratischer, kein aristokratischer Grundsatz, ja sogar, er ist ein humanitäres, kein bloß patriotisches Princip. „Jeder sollte für Einen, Keiner für mehr als Einen zählen": diese Forderung verträgt sich nicht mit dem „größten Glück der kleinsten Anzahl": kein Wunder daher, wenn die Bevorrechteten, wenn solche, deren Interesse es ist, daß die herrschenden Meinungen ununtersucht und die bestehenden Mißstände erhalten bleiben, eine ihnen so gefährliche Lehre verfolgen; kein Wunder, wenn sich die Selbstsucht und der Hochmuth in allen ihren Formen dagegen aufbäumen — die persönliche und die Familienselbstsucht, der Klassen- und der Partei- und der National-

Egoismus. Aber sollen wir nicht glauben, daß die Prüfung der bestehenden Meinungen und Einrichtungen an dem Maßstabe der öffentlichen Wohlfahrt, d. i. des größtmöglichen wahren Glückes Aller, unsre socialen und politischen Zustände fortgesetzt verbessern wird? Wissen wir nicht, daß sie bisher auf eine Vervollkommnung derselben hingewirkt hat? Widerspricht es dem allgemeinen Wohle, sich nach dem allgemeinen Wohle zu richten?

Ja wohl, so erwiedern uns Einige, es *ist* „der Nützlichkeit entgegen, die Nützlichkeit zu befragen". Wir *können nicht* berechnen, welche Folgen die Handlungen für den Glückszustand der Menschheit haben, — bei der unermeßlichen Verwicklung der menschlichen Verhältnisse, der Verschiedenheit der Gefühlsverfassung der Menschen, ja derselben Person zu verschiedenen Zeiten, und bei dem unser Urtheil verfälschenden Einflusse unsrer Leidenschaften. Wir können es nicht! Und indem wir doch versuchen zu vollbringen, was unmöglich ist, begehen wir die unheilvollsten Irrthümer. Folgen wir unsern — nicht überlegenden, nicht rechnenden — moralischen Instinkten, beobachten wir genau die in unsrer Gesellschaft thatsächlich anerkannten Moralregeln: dann und nur dann wird unser Verhalten wirklich der Gesammtheit nützlich sein.

Dieser Einwand ist in gewisser Hinsicht ein Beweis mehr für die Wohlfahrtsrichtschnur: insofern er zeigt, wie unentbehrlich dieselbe ist, da man, selbst indem man sie bekämpft, sich auf sie zu berufen genöthigt ist. „Wenn Jemand versucht, das Nützlichkeitsprincip zu bekämpfen", sagt Bentham, „so geschieht dies mit Gründen, die er, ohne dessen gewahr zu werden, eben diesem Princip selbst entnimmt. Seine Gründe beweisen, wenn sie irgend etwas beweisen, nicht, daß der Grundsatz falsch ist, sondern daß er bei den vorausgesetzten Anwendungen desselben falsch angewandt ist." Jener Einwand würde, wenn er zutreffend wäre,

nicht eigentlich beweisen, daß das Wohlfahrtsprincip eine falsche Richtschnur ist, sondern daß die richtige Anwendung dieses Grundsatzes die ist: seinen moralischen Instinkten oder den herrschenden Moralregeln zu folgen. Aber dann freilich würde jene Richtschnur alle praktische Bedeutung verlieren.

Wie nun aber, wenn unsre moralischen Instinkte uns bei der Entscheidung einer Frage im Stiche lassen? Wie, wenn verschiedene Moralregeln im Widerstreit sind? Wie sollen wir, wenn Andere von den unsrigen abweichende Meinungen haben, uns versichern, daß die unsrigen richtig sind, wie jene von der Richtigkeit der unsrigen überzeugen? Woran sollen wir einen moralischen Reformator als solchen erkennen, woran die neuen Regeln, die er aufstellt, prüfen? Giebt es gar keine äußere Richtschnur, auf die wir uns in solchen Fällen berufen können? Oder giebt es eine bessere — eine klarere, verständlichere, bestimmtere — Richtschnur, als die des allgemeinen Wohles?

Man gesteht allgemein zu, ja man verkündigt es mit dem größten Nachdruck, daß die Befolgung der anerkannten Moralregeln das allgemeine Glück befördert — es mehr befördert, als es auf irgend eine andere Weise von Menschen befördert werden könnte; daß die Übertretung der anerkannten Moralregeln das allgemeine Glück schädigt — es mehr schädigt, als es auf irgend eine andere Weise von Menschen geschädigt werden könnte. Aber wenn dies gewiß ist, wenn sich dies wirklich ausmachen läßt, so muß ja wohl die Schwierigkeit, festzustellen, was und was nicht der Menschheit heilsam ist, sich überwinden lassen, — es muß möglich sein, die wesentlichen Folgen der Handlungen zu erkennen.

Wir haben den Einwand, daß es der allgemeinen Wohlfahrt zuwider ist, sich nach ihr zu richten, schon beantwortet. Derselbe geht, so scheint es, von der Voraussetzung aus, daß wir vor einer jeden einzelnen Handlung die Folgen derselben berechnen müßten:

und wenn dies wirklich der Fall wäre, würde der Vorwurf allerdings berechtigt sein. Aber diese Voraussetzung ist unbegründet. Unsere Handlungen haben sich — seltene Fälle ausgenommen — nach unsern Regeln zu richten: die wir in dem entscheidenden Augenblicke nicht bilden, sondern wissen und anwenden. Diese Regeln aber sind theils die uns überlieferten allgemeinen Moralregeln — welche durch „die beste Weisheit jeder Zeit, die Erfahrung der Vergangenheit", gebildet worden sind*), — theils sind sie von uns selbst in unsern besonnensten Stunden festgestellt worden. Je weniger ein Mensch die erforderliche Zeit hat, solche Regeln selbst zu machen, und je mehr er Grund hat, seiner Verstandeskraft und Einsicht zu mißtrauen, um so weniger wird er, wenn er gewissenhaft ist, wagen, an den überlieferten Regeln Veränderungen vorzunehmen, und um so mehr wird er diesen und seinen — „nicht überlegenden, nicht rechnenden" — moralischen Instinkten folgen. Aber zu verlangen, daß man niemals die Folgen des Handelns berechnen solle, würde heißen, vorschnelles Urtheilen und Entscheiden über sittliche Fragen zu einem Verdienst zu stempeln und das Gebot des Wohlthuns, das Verbot des Übelthuns außer Kraft zu setzen. Und Jedem das Recht zu bestreiten, die überlieferten Moralregeln der Prüfung seiner Vernunft zu unterwerfen und die Arbeit der Vergangenheit mit Bewußtsein fortzusetzen, würde heißen, den höchsten sittlichen Fortschritt, die Höherbildung unsrer moralischen Ideale, zu verbieten. Die Gesellschaft sollte Organe besitzen, welche sich dieser Aufgabe widmen: der Aufgabe, die Bedingungen der irdischen Seligkeit zu bestimmen und einzuschärfen, — wie ihr aus einer Zeit, die noch bis in die Gegenwart fortwirkt, Organe überliefert worden sind, welche die Bedingungen einer überirdischen Seligkeit feststellen und verwirklichen

*) Vgl. Henry Sidgwick's ausgezeichnetes Werk „The Methods of Ethics". III. Edition. London 1885.

wollen. Es ist zu hoffen, daß die amerikanischen „Gesellschaften für sittliche Bildung“ sich mehr und mehr zu solchen Organen entwickeln werden. Der reformatorische Sittenlehrer knüpft überall an die bestehenden sittlichen Überzeugungen an; aber er zeigt, daß sie eine weitere Tragweite haben, als gewöhnlich erkannt wird: er macht die Einzelregeln geltend, die aus den allgemeinen folgen. Und er schärft die Heiligkeit von Pflichten ein, die zwar allgemein für solche gehalten werden, deren hohe Bedeutung aber nicht hinlänglich zum Bewußtsein gekommen ist.

Wer die allgemeine Wohlfahrt als oberste sittliche Richtschnur ansieht, so ist gesagt worden, sei oft zu sehr geneigt, *Ausnahmen* von allgemeinen Moralregeln zu machen. Allein ist es nicht *Pflicht*, die höhere Pflicht der niederen vorzuziehen und also eine „Ausnahme“ von der Befolgung der niederen zu machen? Oder läugnet man, daß es höhere und niedere Pflichten giebt und daß dieselben in Zwist gerathen können? Der Mann hat Pflichten gegen seine Familie, er hat aber auch Pflichten gegen den Staat, gegen die Menschheit: sollte er nicht seine Pflicht gegen diese erfüllen, ob auch seine Familie, wie er selbst, darunter leidet? Er *muß* Ausnahmen machen — die Frage ist nur, ob er von der einen oder von der andern Regel Ausnahmen macht. Wer verlangt, daß die Ausnahmen nicht durch die Richtschnur der allgemeinen Wohlfahrt, durch das oberste sittliche Gebot bestimmt werden sollen, verlangt der, daß sie durch das Interesse des kleineren der betheiligten Kreise bestimmt werden, — daß, zum Beispiel, der Mann der Wissenschaft die gefundene Wahrheit der Menschheit verhehlen müsse, wenn das Verkündigen derselben die Lage seiner Familie verschlechtern könnte? Wenn der Vorwurf des Ausnahmemachens irgend welche Berechtigung haben soll, so kann er nur der Vorwurf sein, zu viele Ausnahmen zu machen — auch solche, welche nicht gemacht werden sollten: welche der allgemeinen Wohlfahrt widerstreiten. Dann aber ist er nicht ein Vorwurf, der diesen Grundsatz trifft, sondern er richtet sich nur gegen diejenigen Personen, welche denselben falsch anwenden — welche eine unzureichende Einsicht in die Natur des in Frage stehenden Falles haben, oder welche sich durch ihre Selbstliebe oder ihre Leidenschaften verleiten lassen, eine Ausnahme zu ihren Gunsten zu machen, ungeachtet der Schädigung Anderer.

Ein ähnlicher Vorwurf ist der: jene Richtschnur scheine den Grundsatz zu billigen, daß *der Zweck die Mittel heilige*. Wenn dieser Vorwurf irgend welches Gewicht haben soll, so muß er bedeuten: es könne geschehen, daß zur Herbeiführung eines wünschenswerthen Zweckes Mittel in's Werk gesetzt werden, deren Folgen unheilvoll sind, obwohl sie, weil entfernt und nur mittelbar verderblich, nicht sofort als solche erkannt werden. Es ist ein Vorwurf gegen die Mißanwendung der Richtschnur. Ihre wahre Anwendung liegt in der Anerkennung der Regel: „Man darf nicht Böses thun, damit daraus etwas Gutes entstehe.“ (Gury*). „Wer Recht hat, muß den rechten Weg gehen.“ (Christoph Lehmann.) „Die Mittel sind wie der Zweck; zu den besseren Zielen gehören auch die untadligen Mittel, und schlechte Mittel entwurzeln die Sache, der sie angeblich dienen.“ (Dühring.)

Man hat auch gesagt, die allgemeine Wohlfahrt werde es zu rechtfertigen scheinen, *einen Menschen nur als Mittel zu behandeln*. Aber daß das Interesse des Einzelnen sich dem der Gesammtheit unterordnen müsse, wird man doch wohl nicht bezweifeln wollen. Der Einwand kann also nur besagen, daß das Interesse des Einzelnen zu *wenig* berücksichtigt werden kann, daß das Wohl in der Welt größer sein würde, wenn sein Glück mehr berücksichtigt würde: mit anderen Worten, daß es dem größt-

*) J. P. Gury (Priester der Gesellschaft Jesu), Moraltheologie. Nr. 172. Vgl. Römer 3, 8.

möglichen allgemeinen Glück widerspricht, die Einzelperson zu mißachten.

Welches Recht hat man, so ist gefragt worden, die Regel aufzustellen, daß *Jeder für Einen und Keiner für mehr als Einen zählen sollte*? Weiß man denn, daß der Eine eben so glücklich oder unglücklich werden kann, als der Andere? Dürften nicht die Starken ihre Unterdrückung der Schwachen damit rechtfertigen, daß sie sagen, sie seien eines größeren Glückes fähig als diese, und deren Glück sei daher weniger zu berücksichtigen, als das ihrige? Hierauf ist einfach zu erwiedern, daß schlechte Menschen noch niemals in Verlegenheit gewesen sind, ihr Verhalten zu rechtfertigen, — ob sie sich nun auf den Grundsatz des größten Glückes oder auf irgend einen anderen berufen haben mögen. Es ist nicht festzustellen, daß der eine Mensch eines ebenso großen Glückes oder Elends fähig ist, als der andere? Nun, es ist auch nicht festzustellen, welcher Mensch eines größeren, welcher eines geringeren Glückes oder Elends fähig ist. Das aber ist sicher, daß die Vermessenheit, sein oder seiner Genossen Glück für höher, werthvoller als das Anderer anzusehen, unabsehbares Unheil in die Welt bringen würde — wie sie in der That unabsehbares Verderben in die Welt gebracht *hat*, — und daß das einzige Mittel, das Glück der Menschheit zu befördern, dieses ist: Jeden für Einen und Keinen für mehr als Einen zu zählen.

Aber würde aus dieser Vorschrift nicht folgen, daß man in keiner Lebenslage seinen Freund, seinen Wohlthäter, seinen Bruder, seinen Vater mehr berücksichtigen dürfe, als irgend einen beliebigen Fremden? Würde aber nicht — indem man so die natürlichsten Erwartungen täuschte und für Menschen sorgte, deren Verhältnisse und wahre Bedürfnisse man gar nicht kennt, und Andere vernachlässigt, mit deren Umständen man genau vertraut ist, — eine unermeßliche Schädigung des allgemeinen Wohles herbeigeführt werden?

Wird dieses nicht dadurch am wirksamsten befördert, daß gewöhnlich Jeder seine Kräfte einem kleineren Kreise widmet und, unter sonst gleichen Umständen, den ihm Näherstehenden vorzieht? Und ist es nicht nothwendig, am häufigsten an sich selbst zu denken? Würde die Menschheit nicht zu Grunde gehen, wenn Jeder stets an Anderer Wohl und nie an sein eigenes dächte? Aber dies ist offenbar kein Einwand gegen die Richtschnur des allgemeinen Wohles und kein Einwand gegen die Regel, daß, ganz allgemein betrachtet, das Glück eines andern Menschen denselben Werth hat wie mein eigenes oder wie das irgend eines Dritten; sondern man macht nur geltend, daß, wenn ich besser befähigt bin, für das Glück des Einen als für das des Andern zu wirken, die Beförderung des Glückes Jenes geboten ist: denn nur so werde ich dem größtmöglichen Glücke dienen.

„Das größte Glück Aller" ist zu erstreben? Aber soll man den Verbrecher unbestraft lassen, oder sorgt man, wenn man ihn bestraft, für sein größtes Glück? Und wenn Jeder für Einen, Keiner für mehr als Einen gelten soll, hat man dann den edelsten Menschen ebenso zu behandeln wie den ruchlosesten, den fleißigsten ebenso wie den trägsten? Hierauf ist Folgendes zu erwiedern: Das Gebot, die allgemeine Wohlfahrt oder das Glück der Menschheit zu befördern, ist nicht die Forderung, Jeden glücklich zu machen — was etwas Unmögliches verlangen hieße; es ist die Forderung, dem *größtmöglichen* Glücke Aller in seinem Handeln zu entsprechen. „Wenn der Zustand der menschlichen Dinge ein solcher wäre," sagt Bentham, „daß das Glück keines Wesens mit dem irgend eines andern in Widerstreit geriethe, d. h. wenn das Glück eines Jeden, oder Irgendeines, in unbeschränktem Maße erhöht werden könnte, ohne eine Verminderung des Glückes irgend eines Andern zur Wirkung zu haben, dann würde der Ausdruck ‚das größte Glück *Aller*' ohne Beschränkung oder weitere Erläuterung

gebraucht werden können. Aber thatsächlich kann bei jeder Gelegenheit das Glück eines jeden Einzelnen mit dem irgend eines Anderen in Gegensatz kommen." *) Bentham zog daher der Formel ‚das größte Glück Aller' die andere vor: ‚das größte Glück der größten Anzahl'. Aber wenn jene zu Mißverständnissen Veranlassung geben kann, dann diese noch mehr, da sie es so erscheinen lassen kann, als ob es auf das Glück der Minderzahl überhaupt gar nicht ankomme. Die Vorschrift, dem größtmöglichen Glücke Aller zu entsprechen, besagt, daß nach Möglichkeit das Glück eines Jeden berücksichtigt werden soll, daß also das Glück auch des niedrigsten Menschenwesens nicht geschädigt werden soll, außer wenn dies nothwendig ist, um eine noch größere Schädigung Anderer zu verhindern, und daß, wenn eine Schädigung des Glückes eines Menschen herbeigeführt werden muß, sie nicht größer sein darf, als zu jenem Zwecke unbedingt erforderlich ist. Das oberste sittliche Gebot verbietet das Martern auch des ärgsten Verbrechers, es verbietet zu strafen, bloß um zu strafen oder bloß „weil gefehlt worden ist." Es ist seinem Inhalte nach nichts mehr und nichts minder als das christliche Gebot der allgemeinen Menschenliebe und verlangt wie dieses eine vernünftige Befolgung. Und die Vorschrift, Jeden für Einen, Keinen für mehr als Einen zu rechnen, gilt mit der Beschränkung: sofern dadurch nicht das Wohl der Gesammtheit geschädigt wird.

Es ist wahr, daß das Bestreben, der allgemeinen Wohlfahrt zu dienen, oft große Übel herbeigeführt hat; daß es oft dazu bestimmt hat, zu guten Zwecken unheilige, verderbliche Mittel anzuwenden, Ausnahmen zu machen, welche das allgemeine Beste schädigten, seine Selbstliebe oder seine Leidenschaft zu befriedigen,

*) Bentham, Constitutional Code. Introduction, Sect. II. (Works, Vol. IX. p. 6.)

indem man sich vorspiegelte, dadurch das „größte Glück" zu befördern. Und es ist ferner wahr, daß die Sache damit nicht abgethan ist, daß man sagt, das Alles sei nur eine falsche Anwendung des Grundsatzes der allgemeinen Wohlfahrt. Wenn dieser als Richtschnur der Moral anerkannt werden soll, so muß sein Einfluß — nicht sein Einfluß, wie er sein sollte, sondern sein Einfluß, wie er thatsächlich ist und sein wird — ein segensreicher sein: ein segensreicherer, als der Einfluß irgend einer anderen Richtschnur. Und dies nun ist zweifellos der Fall.

Wenn die Befragung des allgemeinen Wohles dieses oft geschädigt hat, so hat sicherlich die Nicht-Befragung desselben es unvergleichlich öfter und mehr geschädigt. Wenn der Gedanke an das allgemeine Glück — diese, ihrem Wesen nach alle Selbstsucht ausschließende Regel — zu einem selbstischen Verhalten geführt hat, so hat die Gewöhnung, an die allgemeine Wohlfahrt nicht zu denken, sicherlich öfter der Selbstsucht Vorschub geleistet. Wenn die Absicht, durch Ausnahme-Machen von einer allgemeinen Regel einem überwiegenden Guten zu dienen, zu einer Schädigung des allgemeinen Besten geführt hat, so hat sicherlich die Befolgung einer moralischen Einzelregel, obwohl sie einem überwiegenden Guten zu widersprechen schien, nicht seltener jenes geschädigt. Wenn die Gewöhnung, die bestehenden Autoritäten vor den Richterstuhl der eigenen Vernunft zu ziehen, das wahre allgemeine Wohl geschädigt hat, so hat sicherlich die Gewöhnung, den bestehenden Autoritäten blindlings zu folgen, das wahre allgemeine Wohl nicht weniger geschädigt.

Sollten wir der menschlichen Vernunft so mißtrauen, daß wir in dieser höchsten Angelegenheit des menschlichen Lebens ihren Einfluß — denn der eigenste Einfluß der Vernunft, im Gegensatz zum Instinkt, ist es, um den es sich bei dieser ganzen Frage handelt, — für einen überwiegend schädlichen halten sollten?

Müssen wir nicht glauben, daß sie auch auf diesem Gebiete, wie auf jedem andern, die Menschheit wird fortschreiten machen? Sollten wir nicht glauben, daß sie die Hauptquellen des menschlichen Wohles und Elends, die Ursachen, welche durchschnittlich einen großen Überschuß von Glück über Elend oder von Elend über Glück in die Welt bringen, immer besser kennen lernen wird? Je weiter die Intelligenz sich ausbreitet — und es ist die Pflicht der Gesellschaft, für die geistige Bildung aller ihrer Glieder zu sorgen, — um so geringer wird die Gefahr einer falschen Anwendung der Wohlfahrtsrichtschnur, aber um so allgemeiner wird auch das Bedürfniß, aus Einsicht, nicht auf bloße Überlieferung oder Autorität hin oder aus Instinkt, zu handeln. Wer nun, den Grundsatz des allgemeinen Wohles für einen „gefährlichen" haltend, die Menschen zur Verwerfung desselben zu bestimmen sucht, der wird, bei dem nicht auszurottenden Verlangen denkender Wesen nach grundbewußtem Handeln, vielleicht nur dieses herbeiführen, daß die Menschen anstatt des allgemeinen Wohles ihr eigenes zu ihrer Richtschnur machen. Suchen wir also die irrigen Meinungen von der menschheitlichen Wohlfahrt nicht durch etwas zu ersetzen, was nicht Wohlfahrtslehre ist, sondern ersetzen wir sie durch eine bessere, weitersehende, erleuchtetere Wohlfahrtslehre.

In der That, obwohl die allgemeine Anerkennung dieser Lehre nicht sofort die allgemeine Wohlfahrt verwirklichen würde, so wäre doch eine Gesellschaft glücklich zu preisen, welche mit Bewußtsein jene Richtschnur als die in allen streitigen Fragen der Moral und Politik entscheidende anerkennte und geltend machte. Die Berufung auf dieses Gebot würde nicht stets allgemeine Einigkeit herbeiführen, — aber unvergleichlich öfter würde diese erzielt werden, als wenn es als hinreichend angesehen wird, an Redensarten und Schlagwörter und an ungerechtfertigte Neigungen

und Abneigungen („Sympathien und Antipathien") zu appelliren. Bentham hatte wohl Veranlassung, vor diesen zu warnen, da sie nur zu oft die Menschen dazu bestimmt haben, sich, ohne Gründe anzugeben, den heilsamsten Reformen zu widersetzen. Was dem allgemeinen Wohle gemäß oder nicht gemäß ist, mit anderen Worten, was mehr Glück als Elend für die Gesammtheit zur Folge hat, ist eine Frage der gemeinsamen objektiven Erkenntniß, eine Thatsachenfrage, hinsichtlich welcher es an sich ebenso möglich ist, zur allgemeinen Übereinstimmung zu gelangen, wie bei irgend einer anderen Frage wissenschaftlicher Forschung. Wer dieses sicherste Prüfungsmittel der Güte oder Schlechtigkeit von Gesetzen und Einrichtungen verwerfen will, der möge wohl zusehen, ob er dadurch nicht jene schlimmen Staatsmänner unterstützt, denen bei der Verfolgung ihrer selbstsüchtigen und gemeinschädlichen Zwecke nichts erwünschter sein kann, als die Beseitigung jedes ernsthaften, feste Entscheidungen herbeiführenden Maßstabs. Die Behauptung, daß „die Gesellschaftsordnung keine Schöpfung ist, die um der Einzelnen willen da ist, weshalb sie auch einer Rechtfertigung aus den Diensten, die sie dem Einzelnen leistet, nicht bedarf", ist die denkbar beste Entschuldigung, welche man den egoistischen und Klasseninteressen an die Hand geben kann, die Gerechtigkeit zu verhöhnen. Ganz anders lauten die Worte der Botschaft Kaiser Friedrich's an den Preußischen Landtag: „In den Wegen unseres glorreichen Herrn Vaters wandelnd, werden wir kein anderes Ziel unseres Strebens kennen, als das Glück und die Wohlfahrt des Vaterlandes."

Solche, die in moralischen Fragen das Richtmaß des allgemeinen Wohles nicht zulassen wollen, sind zuweilen geneigt, es bei politischen Fragen anzuerkennen. Aber wenn durch dasselbe festgestellt werden kann, was in Gesetzen und Einrichtungen recht oder unrecht ist, sollte sich dann nicht auch dadurch bestimmen

lassen, was in dem Verhalten des Einzelnen recht und unrecht ist? Und andererseits, wenn der Einzelne ermuthigt wird, in seinem privaten Handeln seinen „moralischen Instinkten" zu folgen, „ohne zu überlegen und zu berechnen", wird er dann, wenn er über öffentliche Angelegenheiten zu urtheilen hat, diese — so sehr bequeme — Gewohnheit aufgeben?

Unter der Voraussetzung des Wohlfahrtsgrundsatzes, so hat man gegen diesen eingewandt, müßte Alles, was menschliches Wohlbefinden erhöht, sittlich sein; die Erfindung der Buchdruckerkunst und der Dampfmaschine wären daher im höchsten Maße sittliche Handlungen. Dem Einwand liegt lediglich eine Verwechslung zweier sehr verschiedener Begriffe: sittlich und recht, zu Grunde. „Sittlich" ist ein Aussagewort, welches ein Urtheil über die moralische Beschaffenheit der handelnden Person enthält: eine Handlung ist dann sittlich, wenn sie von einer sittlichen Charakterbeschaffenheit Zeugniß ablegt, und solche Charakterbeschaffenheiten sind sittlich, welche eine Quelle allgemeinwohlthätiger Handlungen sind. Ob die Erfindung der Dampfmaschine eine sittliche Handlung war, können wir daher nicht wissen, wenn uns von den Eigenschaften des Erfinders und den näheren Umständen des Falles nichts bekannt ist. Aber wir können die Frage aufwerfen: War es recht, die Erfindung der Dampfmaschine bekannt zu machen? So fragte einst Jemand: Angenommen, er hätte eine Maschine erfunden, durch welche ein Erzeugniß besser und billiger hergestellt werden könnte, als dies bisher möglich war: würde es recht sein, wenn er eine solche Maschine in Betrieb setzte, wodurch seine Mitbewerber und die von diesen beschäftigten Arbeiter vielleicht würden geschädigt werden? Nun, das höchste sittliche Gebot ist: Handle so, daß sich dein Verhalten zum Wohle der Menschheit verallgemeinern lasse. Würde es dem Wohle der Menschheit entsprechen, wenn alle solche Erfindungen der Vergessenheit anheimgegeben würden? Das würde

allen industriellen Fortschritt aufheben: und fördert dieser nicht das menschheitliche Wohl?

Ein anderer, ähnlicher Einwurf ist dieser: „Ein Familienvater oder ein in öffentlicher Stellung schwer ersetzbarer Mann, der mit höchster Lebensgefahr ein ertrinkendes Kind zu erretten sucht, handelt vom Standpunkte des Nutzens betrachtet unsittlich; denn die Wahrscheinlichkeit, daß er durch seine That das Gemeinwohl schädigt, ist viel größer, als die, daß er dadurch die Summe des Glückes vermehrt." Unsittlich handelt er jedenfalls nicht, denn die Handlung ist nicht der Beweis eines unsittlichen, sondern eines im höchsten Maße menschenfreundlichen Charakters. Aber unrecht kann die Handlung unter Umständen allerdings sein. Wer würde es bezweifeln, daß, wenn ein alter, kränklicher Staatsmann, dessen Leben zu der gegebenen Zeit für sein Vaterland von unermeßlicher Wichtigkeit ist, eine solche Handlung thäte, dies nicht recht wäre?

Eine andere schiefe Bemerkung: „Der Soldat, der im Felde auf einem verlorenen Posten ausharrt, nützt weder Andern, noch der Sache, der er dient. Durch diese Handlung wird nur Glück vermindert, aber kein Glück geschaffen." Wirklich nicht? Der gesunde Menschenverstand sagt: Wenn in einem Heere Jeder seinen Posten verläßt, sobald dies ihm gut scheint, so wird ein solches Heer vielleicht schon in dem ersten Treffen zersprengt werden, und ein Staat, der von einem solchen Heere vertheidigt wird, ist dem Untergange geweiht.

Wenn die allgemeine Wohlfahrt die oberste Regel der Moral wäre, so müßte dies den Menschen doch allgemein bekannt sein, hat man gesagt, und sie müßten die rechten Handlungen mit dem Bewußtsein und aus dem Grunde thun oder billigen, die unrechten mit dem Bewußtsein und aus dem Grunde unterlassen oder tadeln, daß sie die allgemeine Wohlfahrt förderten oder schädigten. Nun

aber liege den Menschen der Gedanke an die Folgen, an die Nützlichkeit oder Schädlichkeit einer Handlung, die sie loben oder tadeln, oft ganz fern, sondern sie haben das ganz unmittelbare Bewußtsein, daß die Handlung gut oder verwerflich, zu thun oder zu unterlassen ist. „Wir scheuen das Stehlen oder Lügen, wie wir uns den Finger zu verbrennen scheuen." „Wahrheit und Keuschheit werden nicht aus menschenfreundlichen Absichten gepflegt."

Die angeführte Thatsache unterliegt keinem Zweifel; aber sie beweist nicht, daß das allgemeine Wohl nicht der Maßstab der Moral ist. Es ist ganz richtig, daß die Menschen, wenn sie eine Handlung für recht oder unrecht erklären, an die Folgen der Handlung für die allgemeine Glückseligkeit oft nicht denken; aber doch ist es kein glücklicher Zufall, daß gerade diejenigen Handlungen für recht oder sittlich geboten angesehen werden, welche das allgemeine Beste befördern, und gerade die für unrecht und sittlich verboten, welche dasselbe schädigen, — anstatt daß etwa solche Handlungen, welche das Gemeinwohl schädigen, als solche, die gethan werden sollten, und Handlungen, welche es befördern, als solche, die unterlassen werden sollten, betrachtet werden. Es ist kein glücklicher Zufall, sondern es besteht ein ursächlicher Zusammenhang. Wenn wir über den Umkreis des Bewußtseins des Einzelnen hinausgehen und die Geschichte der sittlichen Vorstellungen zu erforschen suchen, so scheinen wir zu finden, daß es ursprünglich meist Erfahrungen hinsichtlich der Nützlichkeit oder Schädlichkeit einer Verhaltungsart waren, welche dazu bestimmten, dieselben für recht oder unrecht anzusehen. Den nachkommenden Geschlechtern werden die an der Hand der Erfahrung gewonnenen Regeln eingeschärft, meist ohne daß ihnen deren Gründe oder Zwecke angegeben werden; die Handlungen erhalten Namen, welche eine lobende oder tadelnde Mitbedeutung haben, und so erwerben die Späteren mit der bloßen Erlernung der Sprache bestimmte Ur-

theilsgewohnheiten. Doch pflegt der Glaube an die Heilsamkeit der moralischen Regelungen in einigem Grade stets vorhanden zu sein; und es wird nicht leicht vorkommen, daß ein Mensch, nach voller Überlegung, eine Handlung für recht hält, obwohl er überzeugt ist, daß sie das wahre Wohl der Gesellschaft schädigt. Garrison und seinen Freunden war vorgeworfen worden, sie stellten die Zumuthung auf: „Wir müssen recht thun, ohne Rücksicht auf die Folgen." Dagegen richtete der große Sklavenbefreier in seinem „Liberator" die Erklärung: „Recht thun heißt immer die Folgen berücksichtigen, sowohl für uns selbst als für Andere."*) Und auch der Papst Pius IX. scheint die Frage, was dem Wohle der Menschen gemäß ist, als eine entscheidende angesehen zu haben, da er in seiner Encyclica „an alle Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe und Bischöfe, welche in der Gnade und der Gemeinschaft des Apostolischen Stuhls stehen," dieselben ermahnt: „Unterlasset niemals, den Gläubigen einzuprägen, daß alles wahre Glück der Menschen aus unserer erhabenen Religion, aus deren Lehre und Übung entspringt." Und in §. 7, Theil 40 des „Syllabus" verdammt er ausdrücklich die Meinung: „Die Lehre der katholischen Kirche ist dem Wohle und Vortheil der menschlichen Gesellschaft zuwider."**)

Wenn man sagt, daß gerade die sittlichen Helden nicht mit dem Bewußtsein handelten, daß ihr aufopferndes Verhalten das

---

*) William Lloyd Garrison. The Story of his Life told by his Children. New-York, 1885. Vol. I. p. 506.

**) Die Encyclica Seiner Heiligkeit des Papstes Pius IX. vom 8. December 1864 und der Syllabus (die Zusammenstellung der 80 hauptsächlichsten Irrthümer unserer Zeit), so wie die wichtigsten darin angeführten Aktenstücke, in Original-Text nach der officiellen Ausgabe und in treuer Übersetzung. 2. Aufl. Mit oberhirtlicher Approbation. Köln, 1865. S. 66 und 89.

Menschheitswohl fördere, so würde, nach dem Gesagten, diese Thatsache — angenommen, es wäre eine — nichts beweisen. Aber man ist für die Behauptung die Begründung schuldig geblieben. Wollten die Erlöser der Menschheit die Menschheit nicht erlösen? Und was heißt „erlösen" anderes als, sie von ihrem Elend befreien und sie selig machen? Und ist Seligkeit etwas Anderes als höchste Glückseligkeit?*) Ob der Schauplatz des Glückes oder Unglücks, den die Erlöser im Sinne hatten, die Erde oder ein über- oder unterirdischer Ort war, ob die Vorstellungen, die sie hegten, richtige oder irrige waren, — darauf kommt es nicht an, wenn wir die Frage zu beantworten haben: Wollten sie nicht die Menschen erlösen?

„Glückseligkeit kann kein sittliches Ziel sein, denn sie ist unerreichbar." Dieser Einwurf ist nur einer gegen das Wort, welches zur Bezeichnung der Sache gewählt ist. Glückseligkeit ist der Name für ein Ideal: für eine, ein ganzes Leben andauernde, durch keine Unlustgefühle unterbrochene Reihe von, in hohem Maße freudvollen Bewußtseinszuständen. Aber wenn auch „des Lebens ungemischte Freude keinem Sterblichen zu theil wird", so kann man sich dem Ideal doch mehr oder minder annähern; und daß mit den Worten: „größtmöglicher Überschuß von Freude über Leid" (nenne man dies „Glückseligkeit" oder anders) ein bestimmter Begriff verbunden ist, daß Jeder, der die Worte verstanden hat, zugiebt, daß er dies für sich wünscht und jeder Menschenfreund es für die Menschheit wünscht, ist doch nicht zu bezweifeln. Möge man auch nicht vergessen, daß zur Erhöhung des Glückes die Ver-

*) „Und (Luther) sagte viel schönes Dinges vom künftigen Leben, und von seiner unaussprechlichen Freude... Was jenes wird für Freude sein, können wir jetzt nicht begreifen; wie Jesaias sagt 65, 18: ‚Man wird fröhlich seyn ewiglich in herrlicher Freude.'" (Luther's Tischreden, herausg. von Förstemann und Bindseil. IV. Abth. S. 289.)

minderung des Leidens die erste Bedingung und in der Welt entsetzlich viel Elend vorhanden ist.

Aber allerdings scheint es sich zu empfehlen, zur gewöhnlichen Bezeichnung der obersten sittlichen Richtschnur nicht den Ausdruck „allgemeine Glückseligkeit", sondern „Wohlfahrt" zu wählen. Man soll aber niemals vergessen, daß „Wohlfahrt" nichts anderes bedeutet als die größtmögliche Annäherung an allgemeine Glückseligkeit: daß es der Name ist für das Wohl aller Mitglieder der Gesellschaft und das größtmögliche „Wohl" nichts anderes ist als der größtmögliche Überschuß von Freude über Schmerz. Ein Gesetz kann also der allgemeinen Wohlfahrt nicht entsprechen, wenn es nicht „den Charakter einer Wohlthat" hat: wenn es nicht die Erhöhung des Glückes der Bürger — der jetzt oder der später lebenden — zur Folge hat. Diese Erinnerung ist nothwendig, da man verderbliche Maßregeln zuweilen dadurch zu rechtfertigen gesucht, daß man gesagt hat, das „Staatsinteresse" oder die „Staatsraison" forderte sie. In Wirklichkeit dienen solche Maßregeln — wenn sie Jemandem dienen — nicht dem „Staate", der Gesellschaft, sondern Einzelnen oder gewissen Klassen der Gesellschaft.

„Glückseligkeit ist etwas Vergängliches — nicht ein beständig Seiendes, sondern nur ein stets neu Werdendes." Allein was folgt daraus? Das Leben und Bewußtsein überhaupt ist ein stets Werdendes und Vergängliches. Wenn überhaupt Sinn wäre in Plato's Frage: Welches ist um welches willen — das Sein um des Werdens oder das Werden um des Seins willen? so würde man sicherlich antworten müssen: Das Sein ist um des Werdens willen; denn nur durch Gefühle — ein „Werdendes" — bekommt in der Welt etwas Werth und Bedeutung.

Das Vergängliche ist erst das Höchste,
Es ist ein göttlich Lebendes; was nicht
Vergeht, das lebte nicht, und lebt nicht weiter.

„Eine Vorstellung giebt es," sagt ein neuerer Schriftsteller, „die wir, selbst wenn wir ihre Verwirklichung in Jahrtausende verlegt denken, immer unerträglich finden würden: dies ist der Gedanke, daß die Menschheit mit ihrer gesammten geistigen und sittlichen Arbeit überhaupt spurlos vom Erdboden verschwände, und daß von Alledem absolut nichts, nicht einmal in irgend einem Bewußtsein eine Erinnerung zurückbliebe." In der That, die Unsterblichkeit des Menschengeschlechts scheint eine Voraussetzung mancher Lehrmeinungen zu sein. Aber wie verhalten sich die Wahrheiten der Astronomie dazu? Wird die Sonne, unsre Wärmespenderin, nicht erkalten, und wird dann nicht alles Leben auf der Erde erlöschen? Ohne Zweifel wird es auf den ungezählten Planeten der ungezählten Sonnen stets geistiges Leben geben, in alle Ewigkeit; doch das Leben auf unserm Weltkörper ist aller Wahrscheinlichkeit nach ein begrenztes. Unser sittliches Leben aber hat nicht in einer fernen Zukunft seinen Endzweck, sondern in jedem Augenblick kann dieser erreicht werden. Die Frage nach der Dauer des Lebens hat, sofern die Menschheit sie nicht selbst beeinflussen kann, keine moralische Bedeutung.

„Glückseligkeit ist sittlich gleichgültig." Was soll das sagen? Doch wohl nur die sehr selbstverständliche Wahrheit, daß ein Mensch nicht deswegen, weil er glücklich ist, moralisch gut ist. Aber sollte es sittlich gleichgültig sein, daß er das Glück seiner Mitmenschen erstrebt? Oder sollte ein Mensch es als sittlich gleichgültig empfinden, daß sein Handeln verderblich war, daß es Andere elend gemacht hat? Warum ist Wohlwollen eine Tugend, Grausamkeit ein Laster, wenn Glück und Elend sittlich gleichgültige Dinge sind? Immanuel Kant, auf den man sich zur Unterstützung jener Behauptung berufen hat, erklärte in seinem Alter, daß er mit dem frohen Bewußtsein aus der Welt gehe, Niemandem vorsätzlich Leid gethan oder Eines Unglück verschuldet zu haben.

Es hat Menschen gegeben, welche gesagt haben, Glückseligkeit sei „ein unwürdiger Gegenstand des Strebens." Unter „Glückseligkeit" haben sie aber meist die eigene verstanden. Der Mensch, meinten sie nur, müsse höhere Ziele verfolgen, als solche, die sich auf sein eigenes Selbst beziehen; er müsse fähig sein, Selbstverläugnung zu üben, sich aufzuopfern für eine große und edle Sache. Aber Selbstverläugnung, d. i. Überwindung der selbstischen Triebfedern durch Motive der Pflicht und der Menschenliebe, verlangt das Wohl der Menschheit in unzähligen Fällen: es fordert, daß bei jedem Widerstreit zwischen dem Eigeninteresse und dem Allgemeinwohl jenes diesem weiche. Daß die zwecklose, zu keines Menschen Heil dienende Aufopferung eigenen Glückes etwas zu Billigendes ist, wird ein vernünftiger Mensch schwerlich behaupten wollen. Und ein sittlicher Mensch wird nicht leicht meinen, daß das allgemeine Glück zu erstreben etwas Unwürdiges ist. Was würden wir fühlen, wenn wir durch unser selbstverläugnendes Handeln das Elend unserer Mitmenschen vermindert und ihr wahres Wohl gefördert hätten? Kann man sich ein höheres Ziel denken, für das man sein Leben zu opfern bereit wäre, als das wahre, dauernde Wohl der Menschheit? — Wenn das „Ehrenhafte" dem „Nützlichen" entgegengestellt wird, so versteht man in Wirklichkeit unter jenem das der Gesammtheit wahrhaft Nützliche, unter diesem das dem dauernden Wohle der Gesellschaft Verderbliche, obwohl ihrem gegenwärtigen Vortheile oder den selbstsüchtigen Interessen Einzelner Dienliche.

Es geschieht auch, daß Menschen, irre geführt durch das oft gebrauchte Wort „Lust", bei Glück nur an sinnlichen Genuß denken. Aber ist der Mensch ein Thier? Das Glück wird gebildet durch alle und jegliche befriedigte Bewußtseinszustände des Menschen, — durch alle und jegliche Gefühle, welche nicht gleichgültig und nicht schmerzlich sind. Das Glück, das der Mensch in der Familie findet,

in der Arbeit für gemeinnützige Zwecke, in künstlerischer und wissenschaftlicher Thätigkeit — ist es etwas Unwürdiges? Alle höchste Begeisterung für die Güter der Menschheit ist eine Form des Glückes.

Verkennen die, welche das Wohl der Menschheit als sittliche Richtschnur ansehen, den unvergleichlichen Werth der Tugend? Das gerade Gegentheil ist der Fall: sie sehen dieselbe als das am meisten Gute und Werthvolle an. Aber wie wollte man es rechtfertigen, daß die Tugend ein Gut ist, ohne Bezug zu nehmen auf die tiefe innere Zufriedenheit, die moralische Glückseligkeit, welche ein rechtschaffenes Leben dem Menschen bereitet, oder auf die Gefühle moralischer Freude und Erhebung, welche die Betrachtung eines tugendhaften Lebens Anderen gewährt, oder auf die übrigen Folgen eines rechtschaffenen Verhaltens für das Glück der Menschheit? Die Pflege der Seele, die moralische wie intellektuelle Vervollkommnung des eigenen Geistes und des Geistes Anderer ist das erste Gebot, welches aus dem Geheiße, dem Wohle der Menschheit zu dienen, folgt. Auch dieses fordert: „Ihr sollt vollkommen sein!“ Und wenn unter „Reich Gottes“ ein göttliches, d. i. ideales, wahrhaft gutes und heiliges Reich auf Erden verstanden wird, so sagt auch jene Richtschnur: Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, so wird euch alles Andere zufallen.

Die Besorgniß, der man Ausdruck gegeben hat: durch die Anerkennung der Beförderung des allgemeinen Wohles als des höchsten Sittengesetzes könnten die moralischen Einzelvorschriften ihr Ansehen verlieren, ist unbegründet. Ihre Beobachtung ist ja, von seltenen Ausnahmefällen abgesehen, das nothwendige Mittel zur Erreichung jenes Zweckes: wie sollten also im Bewußtsein eines Jeden, der von der Heiligkeit dieses Zieles durchdrungen ist, die Vorstellung jener Wege zu demselben sich nicht mit starken Gefühlen umkleiden?

Ist die Wohlfahrtsrichtschnur „zu hoch für die Menschheit“? Einige haben dies gemeint. Es sei, sagten sie, eine zu große Anforderung, zu verlangen, daß die Menschen immer aus der Triebfeder des allgemeinen Wohlwollens oder der Pflicht handeln sollen. Aber hierauf hat schon John Stuart Mill geantwortet: „Dies heißt die Bedeutung eines Maßstabs der Moral gänzlich mißverstehen und die Regel des Handelns mit der Triebfeder desselben verwechseln. Es ist die Aufgabe der Sittenlehre, uns zu sagen, welches unsre Pflichten sind, oder durch welches Prüfungsmittel wir sie zu erkennen vermögen; aber keine Sittenlehre verlangt, daß die einzige Triebfeder von allem, was wir thun, ein Gefühl der Pflicht sei; im Gegentheil, neun und neunzig Hundertstel aller unsrer Handlungen werden aus anderen Triebfedern gethan, und mit Recht, wenn die Regel der Pflicht sie nicht verurtheilt.“*) Die Richtschnur der allgemeinen Wohlfahrt verlangt nicht, daß alle menschlichen Triebfedern durch eine einzige ersetzt werden sollen: sie verlangt, daß dem allgemeinen Wohle gemäß gehandelt werde. Sie verlangt nicht, daß stets aus Motiven der Pflicht gehandelt werden soll, sondern nur, daß nicht wider sie gehandelt werde. Der Wohlfahrtsgrundsatz erklärt das begrenztere Wohlwollen, wie die Liebe zu Weib und Kind, oder die Freude an künstlerischer oder wissenschaftlicher Thätigkeit oder das Selbstinteresse nicht für unrechtmäßige Triebfedern, und Handlungen, welche solche Triebfedern zu Motiven haben, nicht für unrecht; im Gegentheil, es wird diese Triebfedern als die wünschenswerthesten ansehen, wenn in dem gegebenen Falle durch sie am wirksamsten dem allgemeinen Wohle gemäß gehandelt wird. Hören wir noch einmal Mill. „Die große Mehrzahl guter Handlungen“, bemerkt er*), „hat nicht das Wohl der Welt zum Zweck, sondern

*) John Stuart Mill, Das Nützlichkeitsprincip (Utilitarianism).

das von Einzelwesen, aus dem das Wohl der Welt sich zusammensetzt; und die Gedanken des tugendhaftesten Menschen brauchen in diesem Falle nicht über die in Betracht kommenden Einzelpersonen hinauszugehen, außer so weit als nothwendig ist, um ihn darüber zu beruhigen, daß er durch sein Wohlthun gegen Jene nicht die Rechte — d. i. die rechtmäßigen und anerkannten Erwartungen — irgend eines Andern verletzt. Die Erhöhung des Glückes ist ... der Gegenstand der Tugend: die Gelegenheiten, bei welchen irgend wer (von Tausend nur Einer ausgenommen) es in seiner Macht hat, dies in einem ausgedehnten Maße zu thun, mit anderen Worten, ein allgemeiner Wohlthäter zu werden, sind nur Ausnahmen."

Es sei unwahrscheinlich, so hat Jemand gegen die Wohlfahrtsrichtschnur eingewandt, „daß, bei derselben Natur der Dinge, das Verhältniß von Glück zu Elend in der Welt jemals werde ein ganz anderes werden." Aber sollten wir uns nicht bemühen, es möglichst anders zu machen? Kann nicht jeder Mensch, wenn er will, Andere glücklicher oder unglücklicher machen? Der Einwand, scheint es, beweist zu viel. Wenn er wirklich Beweiskraft hätte, so würde er die Pflicht des Wohlthuns aufzuheben und das selbstsüchtigste, rücksichtsloseste, grausamste Verhalten zu rechtfertigen scheinen. Warum sagt man nicht auch, es sei unwahrscheinlich, daß, bei derselben Natur der Dinge, das Verhältniß von Tugend zu Laster in der Welt jemals werde ein ganz anderes werden, daher es verkehrt sei, die sittliche Vervollkommnung, die Verwirklichung moralischer Ideale irgend welcher Art zu erstreben? Und warum soll denn die Natur der Dinge nicht ein Wachsthum des Glückes herbeiführen? Sie läßt das menschliche Wissen zunehmen, die Erkenntniß der Quellen des Glückes; das Wissen führt zum entsprechenden Handeln, zu einer zweckmäßigen Veränderung der Bedingungen; und veränderte Umstände führen andere Wirkungen herbei.

Einige Anhänger der Entwicklungslehre endlich, und schon Darwin selbst, haben geglaubt, aus dieser ergebe sich, daß nicht die Glückseligkeit, sondern die Erhaltung der Menschheit der Maßstab der Moral sei. „Strebe nach Erhaltung der Art!" sei das wahre sittliche Gebot. Lustgefühle wie Leidgefühle seien für die Natur nur Mittel zum Zwecke der Arterhaltung, — nur die Mittel, durch welche die Natur die Ausübung von lebenfördernden und die Enthaltung von lebenschädigenden Handlungen herbeiführe: der wahre letzte Zweck des ganzen Getriebes sei nicht die Lust und das Vermeiden des Schmerzes, nicht „das möglichst große Glück für die größte Anzahl", sondern einfach das Leben, „das möglichst verlängerte Dasein für die größte Anzahl". Wissenschaftlich zu reden sei „die in sich selbst beschlossene Glückseligkeit einer Menschen-Einheit von nicht mehr Bedeutung als das Blühen einer Blume oder das Brechen einer Woge; sie war und ist nicht, sie kam und ging, und der Rest der Welt fühlte keine Veränderung." Jene gehen, oft ohne sich dessen völlig bewußt zu sein, von einer „teleologischen" Weltansicht aus, von der Annahme, daß der Naturlauf nach Zwecken geregelt ist, und auf diese Meinung suchen sie die Sittenlehre zu gründen. Wir werden uns aber davon überzeugen, daß jene Weltansicht sich nicht wissenschaftlich rechtfertigen läßt, und daß, selbst wenn dies der Fall wäre, dies für die Moral nicht von maßgebender Bedeutung sein würde.

Die Natur hat keine Zwecke, denn sie hat keinen Willen; ihr ist nicht nur die Glückseligkeit, sondern auch die Arterhaltung „gleichgültig." Und was die Menschen anbetrifft, so meinen auch diese nicht, daß die Selbsterhaltung bloß als solche das Erstrebenswertheste sei. Nicht bloß ist „das Leben der Güter höchstes nicht", sondern sehr Vielen erscheint ihr Leben, ihre Selbsterhaltung nicht als ein Gut, sondern als ein Übel: sicherlich den zwanzig- bis dreißig Tausenden nicht, die sich alljährlich allein in Europa

durch eigene Hand den Tod geben. Bloßes Dasein ist kein Gut, viel weniger das höchste Gut; das Dasein kann sogar, wenn es ein schlechtes ist, ein großes Übel sein. Auch in der Hölle soll Existenz sein, und zwar, gewissen alten Theologen zu Folge, das ewig verlängerte Dasein für die größte Anzahl. — Sollten wir wirklich von allem fühlenden Bewußtsein, also von Allem, was letzten Endes allein Werth und Bedeutung geben kann, absehen und die Menschenwesen mithin nur, insoweit sie Pflanzen sind, berücksichtigen?

Daß, wenn die Glückseligkeit der Menschheit befördert werden soll, vor Allem ihre Existenz, ihre Gesundheit gesichert werden muß, versteht sich von selbst. Falls aber unter „Gesundheit der Gesellschaft", welche Einige als Richtmaß aufgestellt haben, etwas Anderes verstanden werden sollte, als eine aus gesunden Menschen bestehende Gesellschaft, so würde jener Ausdruck offenbar in einem uneigentlichen Sinne gebraucht werden, und zwar in einem solchen, der keineswegs klar ist; und einen bildlichen Ausdruck an Stelle von „allgemeine Wohlfahrt oder Glückseligkeit" zu setzen, ist keine Verbesserung. Sollte man sagen, unter „Gesundheit" der Gesellschaft sei ein solcher Zustand derselben zu verstehen, bei welchem nicht nur die leibliche, sondern auch die geistige Gesundheit der Gesellschaftsglieder gesichert wird, so würde darauf abermals zu erwiedern sein, daß es sich nicht empfiehlt, zur Bezeichnung einer höchsten sittlichen Richtschnur eine bildliche Redewendung, „Gesundheit des Geistes", zu wählen. Man versteht darunter, hat man gesagt, eine Entwicklung des ganzen geistigen Menschen. Aber ist auch das im Menschen zu entwickeln, was, wie z. B. Grausamkeit, nicht gut, dem Glücke der Gesellschaft nicht gemäß ist? Die angeborenen Neigungen und „Möglichkeiten" sind nicht immer solche, daß ihre Fortentwicklung wünschenswerth ist. Und in welchem Maße sollen sie entwickelt werden? Alle in gleichem Grade?

Dann würde ihre Gesammtrichtung sehr oft keine gute sein. Versteht man unter „Gesundheit des Geistes" etwas Anderes, als eine solche Beschaffenheit des geistigen Menschen, welche der eigenen Gesundheit und Glückseligkeit und der der Andern förderlich ist, mit anderen Worten, eine der allgemeinen Wohlfahrt gemäße Verfassung des Geistes?

In ihren praktischen Forderungen müssen die, welche das dauernde Glück, und die, welche das dauernde Leben der Menschheit als Richtschnur ansehen, übereinkommen: denn das der Menschheit Leben Fördernde ist das Beglückende.

3. Der Werth des Lebens.

Einige — es sind ihrer glücklicher Weise nicht Viele — und nicht Alle, die eine Lehre vertreten, glauben wirklich an sie, — Einige haben freilich gemeint, alles Leben sei überwiegend Leiden, was das Leben mehre, mehre daher das Leiden. Und aus diesem Urtheil ist die Folgerung gezogen worden: Entweder müsse es Recht und Pflicht sein, auf eine Vernichtung oder Verminderung und Verkürzung des Lebens hinzuwirken, oder Schmerz und Freude können nicht der Werthmesser des Lebens sein. Das zweite Glied dieses Entweder-Oder ist ausgeschlossen: Schmerz und Freude sind, wie wir uns überzeugt haben, der letzte Werthmesser der Dinge; es könnte also, unter der Voraussetzung, daß alles Leben überwiegendes Leiden sei, nur die andere Möglichkeit in Frage kommen: daß die Verminderung des Lebens Pflicht sei. Ist die Voraussetzung, welche diese ungeheuerliche Folgerung nothwendig macht, richtig?

„Dies sind die Reden des Predigers, des Sohnes Davids, des Königs zu Jerusalem.

Es ist Alles ganz eitel, sprach der Prediger, es ist Alles ganz eitel ....

Es ist alles Thun so voll Mühe, daß Niemand ausreden kann ....

Was ist es, das geschehen wird? Eben das hernach geschehen ist. Was ist es, das man gethan hat? Eben das man hernach wieder thun wird; und geschiehet nichts Neues unter der Sonne ....

Ich, Prediger, war König über Israel zu Jerusalem, und begab mein Herz zu suchen und zu forschen weislich Alles, was man unter dem Himmel thut. Solche unselige Mühe hat Gott den Menschenkindern gegeben, daß sie sich darinnen müssen quälen.

Ich sahe an alles Thun, das unter der Sonne geschieht; und siehe da, es war Alles eitel und Jammer ....

Ich sprach in meinem Herzen: Wohlan, ich will wohl leben und gute Tage haben; aber siehe, das war auch eitel. Ich sprach zum Lachen: Du bist toll, und zur Freude: Was machst du? ...

Ich that große Dinge; ich bauete Häuser, pflanzte Weinberge; ich machte mir Gärten und Lustgärten und pflanzte allerlei fruchtbare Bäume darein .... Ich hatte Knechte und Mägde und Gesinde; ich hatte größere Habe an Rindern und Schafen, denn Alle, die vor mir zu Jerusalem gewesen waren .... Da ich aber ansahe alle meine Werke, die meine Hand gethan hatte, und Mühe, die ich gehabt hatte, siehe, da war Alles eitel und Jammer, und nichts mehr unter der Sonne ....

Darum verdroß mich zu leben; denn es gefiel mir übel, was unter der Sonne geschieht, daß es so gar eitel und Mühe ist ....

Ich wandte mich, und sahe Alle, die Unrecht leiden unter der Sonne, und siehe, da waren Thränen derer, so Unrecht litten, und hatten keinen Tröster; und die ihnen Unrecht thaten, waren zu mächtig, daß sie keinen Tröster haben konnten.

Da lobte ich die Todten, die schon gestorben waren, mehr

denn die Lebendigen, die noch das Leben hatten; und der noch nicht ist, ist besser, denn alle beide."

Aber dies sind die Worte des Psalmisten.

„Jauchzet dem Herrn alle Welt, singet, rühmet und lobet .... Das Meer brause, und was darinnen ist, der Erdboden, und die darauf wohnen. Die Wasserströme frohlocken, und alle Berge seien fröhlich ....

Jauchzet dem Herrn alle Welt. Dienet dem Herrn mit Freuden, kommt vor sein Angesicht mit Frohlocken .... Denn der Herr ist freundlich, und seine Gnade ewig, und seine Wahrheit für und für ....

Lobe den Herrn, meine Seele. Herr mein Gott, du bist sehr herrlich; du bist schön und prächtig geschmückt. Licht ist dein Kleid, das du anhast; du breitest aus den Himmel wie einen Teppich .... Du lässest Blumen quellen in den Gründen, daß die Wasser zwischen den Bergen hinfließen, daß alle Thiere auf dem Felde trinken und das Wild seinen Durst lösche. An demselben sitzen die Vögel des Himmels und singen unter den Zweigen ....

Herr, wie sind deine Werke so groß und viel? Du hast sie alle weislich geordnet, und die Erde ist voll deiner Güte ....

Ich will dem Herrn singen mein lebenlang, und meinen Gott loben, so lange ich bin. Meine Rede müsse ihm wohlgefallen. Ich freue mich des Herrn ....

Lobe den Herrn meine Seele. Halleluja."

Aber der Chor in Sophokles' Oedipus auf Kolonos singt:

Nie geboren werden, ist
Weit das Beste; doch wenn du lebst,
Ist das Andre, schnell dahin
Wieder zu gehen, woher du kamst.

Und Sokrates sagt: „Ist der Tod wie ein Schlaf, in welchem der Schlafende auch nicht einmal einen Traum hat, so wäre der Tod ein wunderbarer Gewinn. Denn ich glaube, wenn Jemand einer solchen Nacht, in welcher er so fest geschlafen, daß er nicht einmal einen Traum gehabt, alle übrigen Tage und Nächte seines Lebens gegenüberstellen und nach reiflicher Überlegung sagen sollte, wieviel er wohl angenehmere und bessere Tage und Nächte als jene Nacht in seinem Leben gehabt hat: so glaube ich würde nicht nur ein gewöhnlicher Mensch, sondern der große König selbst finden, daß diese sehr leicht zu zählen sind gegen die übrigen Tage und Nächte. Wenn also der Tod etwas Solches ist, so nenne ich ihn einen Gewinn."

Und Martin Luther sagt: „Es ist nichts bessers denn ein gut Stündlin, und mit davon, und lassen die Welt das Herzeleid haben .... Summa, menschlich Leben ist ein lauter Elend und Unsinnigkeit."

Und Lenau spricht „am Bette eines Kindes":

Wiege sie sanft, o Schlaf, die holde Kleine.
Durch die zarte Verhüllung deines Schleiers
Lächelt sie: so lächelt die Rose still durch
Abendgedüfte.

Wiege sie sanft und lege deinem Bruder
Sie, dem ernsteren, leise in die Arme,
Ihm, durch dessen dichteren Schleier uns kein
Lächeln mehr schimmert!

Denn mit gezücktem Dolche harrt der Kummer
An der seligen Kindheit Pforte meines
Lieblings, wo der Friede sie scheidend küßt und
Schwindet für immer!

Und Heine sagt:

Gut ist der Schlaf, der Tod ist besser — freilich
Das Beste wäre, nie geboren sein.

Aber Goethe singt das Mailied:

Wie herrlich leuchtet
Mir die Natur!
Wie glänzt die Sonne!
Wie lacht die Flur!

Es drängen Blüthen
Aus jedem Zweig
Und tausend Stimmen
Aus dem Gesträuch,

Und Freud' und Wonne
Aus jeder Brust.
O Erd', o Sonne!
O Glück, o Lust!

O Lieb', o Liebe!
So golden schön,
Wie Morgenwolken
Auf jenen Höhn!

Du segnest herrlich
Das frische Feld,
Im Blüthendampfe
Die volle Welt.

Voltaire jedoch sagt: „Der Mensch ist ein sehr elendes Wesen, das einige Stunden der Ruhe hat, einige Minuten der Befriedigung, und eine lange Reihe von Tagen des Schmerzes in seinem kurzen Leben. Die ganze Welt gesteht es zu, die ganze Welt sagt es, und man hat Recht." Und Schopenhauer sagt: „Alles Leben ist wesentlich Leiden." „Noth und Langeweile sind die Peitschen, welche die Bewegung der Kreisel unterhalten." „Was man auch sagen mag, der glücklichste Augenblick des Glücklichsten

ist doch der seines Einschlafens, wie der unglücklichste des Unglücklichen der seines Erwachens." „Als Zweck unsers Daseins ist in der That nichts Anderes anzugeben, als die Erkenntniß, daß wir besser nicht dawären." Aber Bentham meint: „Wenn wir die ganze Menschheit zusammennehmen, auf welche Seite des Werthes neigt sich dann die Wage? Unstreitig auf die Seite des Wohles." Und Adam Smith erklärt: „Man mache einen Überschlag von den Leiden auf der ganzen Erde, so wird man gegen einen Menschen, den Schmerz und Elend drückt, zwanzig in Glück und Freude oder wenigstens in erträglichen Umständen finden." Und Rousseau sagt: „Wenn es nicht immer ein Übel ist, zu sterben, so ist es doch sehr selten eines, zu leben." Und endlich Darwin: „Das Glück überwiegt entschieden, obwohl es schwer sein würde, dies zu beweisen." Er versucht einen biologischen Beweis zu führen.*)

Wer hat Recht? Nun, wir zweifeln nicht, daß, wenn wir Rousseau's Rathe**) folgen und nicht die hören, welche sich, wie viele Reiche und viele Schriftsteller, in ungesunden Ausnahmelagen befinden, sondern die fragen, „welche die größte Anzahl bilden": „den ehrenhaften Bürger, den guten Handwerker, den Landmann", wir eine, dem zuletzt erwähnten Urtheil jenes wahrhaft weisen Mannes sehr ähnliche Antwort erhalten werden. Die große Mehrzahl der Menschen sieht, wie Wenige bezweifeln werden, das Leben für ein hohes Gut an; und auch solche, die in ihrem eigenen mehr Schmerz als Freude finden, glauben selten, daß überwiegendes Leiden das Los der Welt überhaupt sei. Und sehr Viele werden mit Rousseau einverstanden sein, wenn er sagt, daß das bloße Lebensgefühl ein Gefühl der Befriedigung sei, welches

*) The Life and Correspondence of Charles Darwin. Vol. I. p. 310.

**) In seinem denkwürdigen Briefe an Voltaire vom 18. August 1756.

allein ausreichen würde, das Dasein werthvoll zu machen. Nur von den alten Galliern wird erzählt, daß sie die Geburten mit Wehklagen und die Begräbnisse mit Gesängen feierten. Es ist nicht bloß, wie behauptet worden ist, der instinktive Drang zum Leben und die Furcht vor dem Tode, welche zu einer günstigen Meinung vom Leben führen: denn auch solche, die völlig bereit waren zu sterben, haben das Leben für lebenswerth gehalten und mit Befriedigung auf ihre Laufbahn zurückgeblickt.

Vielfach ist der Menschen Streben,
Ihre Unruh, ihr Verdruß;
Auch ist manches Gut gegeben,
Mancher liebliche Genuß;
Doch das größte Gut im Leben
Und der reichlichste Gewinn
Ist ein guter, leichter Sinn.

Und das größte Unglück ist ein schwerer, trüber Sinn. Den Unterschied zwischen dem Frohsinn und dem Trübsinn (der „Eukolie" und der „Dyskolie") erläutert Schopenhauer in seinen „Aphorismen zur Lebensweisheit." Derselbe, bemerkt er, „läßt sich zurückführen auf die bei verschiedenen Menschen sehr verschiedene Empfänglichkeit für angenehme und unangenehme Eindrücke, in Folge welcher der Eine noch lacht bei dem, was den Andern fast zur Verzweiflung bringt: und zwar pflegt die Empfänglichkeit für angenehme Eindrücke desto schwächer zu sein, je stärker die für unangenehme ist, und umgekehrt. Nach gleicher Möglichkeit des glücklichen und des unglücklichen Ausgangs einer Angelegenheit wird der Dyskolos beim unglücklichen sich ärgern, oder grämen, beim glücklichen aber sich nicht freuen; der Eukolos hingegen wird über den unglücklichen sich nicht ärgern, noch grämen, aber über den glücklichen sich freuen. Wenn dem Dyskolos von zehn Vorhaben neun gelingen, so freut er sich nicht über diese, sondern ärgert sich

über das Eine mißlungene: der Eukolos weiß, im umgekehrten Fall, sich doch mit dem Einen gelungenen zu trösten und aufzuheitern."

Nun, solch' ein trübsinniger Mensch war Schopenhauer, der große Schriftsteller des Weltschmerzes; und es scheint, daß in den meisten Fällen ein unglückliches Temperament die eigentliche Quelle der düsteren Lebensansicht ist. Menschen von dieser Art sind in der That „so beschaffen, daß sie nicht glücklich sein könnten, in welche Welt auch immer sie versetzt werden möchten." Eine andere Ursache der Lebensfeindschaft, mit jener oft verbunden, ist ein Mangel an Liebe: liebeleer und vereinsamt waren viele Pessimisten, und man wird nicht leicht finden, daß ein Mensch, der in seinem Herzen das Leben der Menschheit mitlebt, an ihrer Freude sich freut und ihre Hoffnung zu seiner Hoffnung macht, von der Natur und dem Leben eine schechte Meinung hegt. „Der wirkliche Kosmopolit," sagte ein junger Russe, „kann die Krankheit der Seelenleere nicht empfinden. Die Interessen der Menschheit sind so mannichfach und unermeßlich werthvoll im Vergleich mit den seinigen, daß keine freie Minute bleibt, sich über die Inhalts- und Zwecklosigkeit des menschlichen Lebens zu beklagen. Der absolute Pessimismus ist ein Erzeugniß der Eitelkeit und des Egoismus des pessimistischen Philosophen." Eine fernere Ursache des Pessimismus ist der Mangel an regelmäßiger Arbeit. „Elender ist nichts," sagt Goethe, „als der behagliche Mensch ohne Arbeit, das Schönste der Gaben wird ihm ekel."

Einige Pessimisten haben sich zwar bemüht, darzuthun, daß ihre Lehre nicht bloß eine „Stimmungs-Philosophie", sondern ein Ergebniß wissenschaftlicher Untersuchung sei; in Wirklichkeit aber waren ihre Versuche, ihre Meinung zu begründen, wie James Sully in seinem werthvollen Werke über den Pessimismus*) eingehend

*) James Sully, Pessimism: A History and a Criticism. (Auch in französischer Übersetzung erschienen, Paris, 1882.)

gezeigt hat, auf das äußerste unwissenschaftlich und leichtfertig. Durchaus kennzeichnend für Schopenhauer ist folgende Auslassung von ihm: „Im Grunde ist es ganz überflüssig, zu streiten, ob des Guten oder des Übeln mehr auf der Welt sei: denn schon das bloße Dasein des Übels entscheidet die Sache; da dasselbe nie durch das daneben oder danach vorhandene Gut getilgt, mithin auch nicht ausgeglichen werden kann: ‚Tausend Genüsse sind nicht eine Qual werth.' (Petrarca.) .... Wenn daher des Übeln auch hundertmal weniger auf der Welt wäre, als der Fall ist; so wäre dennoch das bloße Dasein desselben hinreichend, diese Wahrheit zu begründen, welche sich auf verschiedene Weise, wiewohl immer nur etwas indirekt ausdrücken läßt, nämlich: daß wir uns über das Dasein der Welt nicht zu freuen, sondern zu betrüben haben; — daß ihr Nichtsein ihrem Dasein vorzuziehen wäre; daß sie etwas ist, das im Grunde nicht sein sollte."*) Also das bloße Dasein des Schmerzes soll hinreichen, die Behauptung zu begründen, daß die Welt besser nicht wäre! Gesetzt, ich hätte auch nur eine Minute lang Zahnschmerz, so würde aus dieser Thatsache allein folgen, daß mein Leben besser nicht wäre, selbst wenn es in seinem ganzen übrigen Verlaufe voll ungetrübter Seligkeit wäre, — ja die Thatsache würde hinreichend sein, die Behauptung zu rechtfertigen, daß das Nichtsein der ganzen Welt ihrem Dasein vorzuziehen wäre! Ganz die gleiche Bedeutung würde diese Rede eines Fanatikers des Optimismus haben: Mein Leben wäre wünschenswerth, wenn in langen Jahren der Qual mir auch nur für eine Minute reine Freude beschert wäre, denn daß ich in Millionen von Minuten Pein gelitten hätte, höbe ja die Wonne jener einen nicht auf; ja wenn auch die ganze Menschheit ein wahres Höllendasein führte, einem Menschen aber einmal eine

*) Schopenhauer's Werke. III. Bd. S. 661.

Minute der Seligkeit beschieden wäre, so würde dies hinreichend sein, die Behauptung zu rechtfertigen, daß es für die Menschheit besser ist, zu sein, als nicht zu sein. Wenn wir uns nicht unsrer Liebe zum Streit hingeben, sondern ehrlich die menschliche Natur befragen, so wird diese Untersuchung uns sagen lassen, daß der Werth oder Unwerth einer Sache für uns durch den Überschuß von Freude über Schmerz oder von Schmerz über Freude bestimmt wird, weil ein gegebener Grad von Freude durch einen gleich großen Grad von Schmerz aufgewogen wird, und umgekehrt. „Es giebt," sagt jener ausgezeichnete englische Psychologe in dem soeben angeführten Werke, „zwei Verfahrungsweisen, ein solches Gleichgewicht zwischen den beiden entgegengesetzten Gefühlen herbeizuführen. Die erste und einfachste Methode ist die, die beiden entgegengesetzten Gefühle gleichzeitig zu machen. In diesem Falle wird man finden, daß, wenn sie von gleicher Lebhaftigkeit sind, sie dahin zielen, einander gegenseitig zu neutralisiren, d. h. einen Gefühlszustand herbeizuführen, dessen Werth gleich Null ist. Das ist, glaube ich, eine Thatsache, welche Jedermann bei sich selbst bestätigen kann .... Das zweite Verfahren, den verhältnißmäßigen Werth der Lust- und Leidgefühle zu vergleichen, ist dies, sie als mit einander verbundene und untrennbare Folgen einer und derselben Handlung darzustellen. In diesem Falle wird man auch finden, daß im Gesammtergebniß die entgegengesetzten Gefühle von gleicher Lebhaftigkeit sich gegenseitig die Wage halten und so einen Zustand des Gleichgewichts, d. h. Thatlosigkeit, herbeiführen .... Man kann mit voller Sicherheit behaupten, daß die entgegengesetzten Gefühle sich der Einbildungskraft als durch einen gleichen Abstand getrennt darstellen, indem ihre Triebwirkung auf das Wollen und Handeln (sei es, daß sie anziehend oder abstoßend wirken) in gleichem Verhältniß zu ihrer Lebhaftigkeit als geistiger Erregungen oder Gefühle steht, und daß, wenn sie von gleicher

Lebhaftigkeit sind, das aktive Ergebniß gleich Null sein wird. Auch hier kann ich den Leser nur bitten, die erforderlichen Beobachtungen selbst anzustellen."

Es unterliegt keinem Zweifel, daß es viele unglückliche Menschen giebt. Die einzige Thatsache der Selbstmorde — in Preußen Jahr für Jahr gegen sechs tausend! — würde dies beweisen; denn bei einem großen Theile der Selbstmörder überwiegt sicherlich das Leid die Freude. Aber auch das wird von fast keiner Seite bezweifelt, daß es glückliche Menschen giebt; das Glück ist eine Thatsache, so gut wie das Unglück. Freilich verstehen wir hier „Glück" in einem bescheidenen Sinne, — nicht als ein Leben voll ununterbrochener Wonne, sondern einfach als ein solches, das in einem hohen Maße wünschenswerth ist, da in ihm die Freude das Leid weit überwiegt. Die überspannten Anforderungen an das Leben und an die Menschen sind gerade Ursachen des Pessimismus; und man muß Schopenhauer beistimmen, wenn er sagt*): „Um nicht sehr unglücklich zu werden, ist das sicherste Mittel, daß man nicht verlange, sehr glücklich zu sein. Dies hatte auch Goethe's Jugendfreund Merck erkannt, da er schrieb: ‚Die garstige Prätension an Glückseligkeit und zwar an das Maß, das wir uns träumen, verdirbt Alles auf dieser Welt. Wer sich davon losmachen kann und nichts begehrt, als was er vor sich hat, kann sich durchschlagen.' Demnach ist es gerathen, seine Ansprüche auf Genuß, Besitz, Rang, Ehre u. s. f. auf ein ganz Mäßiges herabzusetzen; weil gerade das Streben und Ringen nach Glück, Glanz und Genuß es ist, was die großen Unglücksfälle herbeizieht. Aber schon darum ist Jenes weise und rathsam, weil sehr unglücklich sein sehr leicht ist; sehr glücklich hingegen, nicht etwa schwer, sondern ganz unmöglich."

*) Schopenhauer, Aphorismen zur Lebensweisheit. S. 434.

Die Glückseligkeit, welche diejenigen meinen, die das allgemeine Glück als sittliches Strebensziel ansehen, sagt John Stuart Mill, „ist nicht ein Leben der Entzückung, sondern nur Augenblicke derselben in einem Dasein, welches aus wenigen und vorübergehenden Leiden, vielen und mannichfachen Freuden, unter entschiedener Vorherrschaft der thätigen über die leidenden, besteht, und in welchem es Grundbedingung ist, vom Leben nicht mehr zu erwarten, als es zu bieten vermag. Ein aus solchen Bestandtheilen zusammengesetztes Leben hat denjenigen, welche glücklich genug waren, seiner theilhaftig zu werden, zu allen Zeiten würdig geschienen, ein glückliches zu heißen. Und ein Dasein dieser Art ist selbst jetzt das Los Vieler während eines beträchtlichen Theiles ihres Lebens. Die gegenwärtige elende Erziehung und die elenden socialen Einrichtungen bilden das einzige wirkliche Hinderniß, daß es nicht von nahezu Allen erreicht werden kann."

Sind mehr Menschen glücklich als unglücklich? Überwiegt im Leben der Mehrzahl die Freude? Wir zweifeln nicht daran; und die, welche die entgegengesetzte Ansicht vertraten, sind bei ihrem Versuche, dieselbe zu beweisen oder auch nur wahrscheinlich zu machen, gescheitert. Und unzweifelhaft erscheint uns auch, daß der Fortschritt der menschlichen Entwicklung zu einer Erhöhung des Glückes führt. Unter der Voraussetzung, daß im Leben der meisten Menschen die Freude das Leid überwiegt, würde die Steigerung der Kultur schon darum wünschenswerth sein, weil sie mehr Menschen das Leben ermöglicht: die Summe des Glückes auf Erden wird erhöht, auch wenn nur die Anzahl der mehr glücklichen als unglücklichen Menschen zunimmt. Aber der Fortschritt führt auch eine Erhöhung des Glückes der Einzelnen herbei. Dies scheint schon aus der von Herbert Spencer geltend gemachten Thatsache hervorzugehen, daß „überall die Fähigkeiten sich den Daseinsbedingungen in der Weise anpassen, daß die von jenen Bedingungen

geforderten Thätigkeiten lustvoll werden." Die — noch so jungen — Wissenschaften der äußeren Natur werden weitere Fortschritte machen; im besonderen wird die Heilkunde, mit der Vervollkommnung des ihr zu Grunde liegenden Naturwissens, mehr und mehr den Rang einer Wissenschaft erwerben. Gesundheit und Leben werden in Zukunft besser geschützt sein, als sie es jetzt sind. Die Ursachen jener Krankheit, welche man das pessimistische Temperament nennen kann, werden vielleicht erkannt und Heilmittel dagegen gefunden werden, oder man wird wenigstens der Ausbreitung dieses Übels vorzubeugen im Stande sein. Die Wissenschaften der geistigen Natur und die des socialen Lebens — jetzt noch in ihrer Kindheit — werden erstarken. Sie werden zu einer besseren Erziehung und einer besseren Gesetzgebung führen. Die Menschen werden immer mehr lernen, das Glück als Pflicht zu betrachten, als eine uns zugemuthete freie Schöpfung des Geistes selbst. Sie werden immer mehr an eine heilsame Regelung ihres Vorstellungslebens sich gewöhnen. „Der Regeln, unsere Gedanken unserem Glück dienen zu lassen," sagt Bentham, „sind zwei: 1. auszuschließen solche Gedanken, welche leidvoll sind, und 2. einzuführen solche, welche freudvoll sind." Es versteht sich von selbst, daß die Vorschrift, die Aufmerksamkeit von dem Peinlichen ab- und dem Erfreulichen zuzuwenden und also, wie der alte Demokrit von Abdera forderte, „möglichst viel sich zu freuen und möglichst wenig sich zu betrüben," nur unter der Einschränkung gilt: „sofern nicht das oberste sittliche Gebot dagegen Einspruch erhebt. Also (um eine Krönig'sche Formel etwas zu verändern): „Ärgere dich nur so sehr, wie es nützlich ist" und „Freue dich so sehr, wie es nicht schädlich ist." Sir John Lubbock sagt in seinem Büchlein „Die Freuden des Lebens": „Ich kann nicht umhin zu denken, daß die Welt besser und lichter sein würde, wenn unsre Lehrer bei der Pflicht des Glückes sowohl als bei dem Glücke der Pflicht ver-

weilen wollten; denn wir sollten so fröhlich sein, wie wir können, sei es auch nur darum, weil selbst glücklich zu sein ein höchst wirksamer Beitrag zum Glücke Anderer ist.“ Das Mitgefühl des Menschen wird sich steigern, wie es bisher gewachsen ist. Es wird dem Menschen, der selbst nicht glücklich sein kann, mehr und mehr ein Trost werden, zu wissen, daß es Anderen besser geht: seine Theilnahme für das Gesammtleben wird ihn über das eigene Elend erheben. Er wird trotz dieses ein freundliches Gefühl gegen das Weltganze bewahren, denn er erkennt, daß die allgemeinen Gesetze der Natur überwiegend Gutes schaffen. Und mit der Vervollkommnung von Kopf und Herz werden die gesellschaftlichen Einrichtungen sich verbessern. Die Völker werden sich mehr und mehr einander nähern und endlich zu einem „Weltstaat“, einer gegenseitigen Beistand leistenden Verbrüderung vereinigen.

Den Hoffnungen, die wir für die Zukunft hegen, treten Manche mit der Behauptung entgegen, daß die Civilisation die Menschheit nicht glücklicher mache, — daß wir nicht glücklicher seien, als unsre frühen Vorfahren, und daher unsre späten Nachkommen aller Wahrscheinlichkeit nach nicht glücklicher sein werden, als wir. Allein was wir von dem Leben niedrig stehender Volksstämme wissen, scheint diese Meinung nicht zu unterstützen. Es ist zum großen Theile ein Dasein voll Unsicherheit, voll abergläubischer Furcht, schutzlos den Mächten der Natur preisgegeben. Was man für besondere Übel der Civilisation hält, sind oft nur uralte Übel in anderer Form. Man beruft sich auf den Umstand, daß Selbstmorde jetzt weit häufiger sind, als sie früher waren. Aber diese Thatsache beweist nicht, daß es jetzt mehr Unglückliche giebt, als früher. Die Menschen sind selbstbewußter, selbstbestimmungsfähiger geworden; die religiösen Bedenken, welche sie vor jenem äußersten Schritte zurückhalten, haben an Kraft verloren. Und unsre Gegenwart, voll Glück, voll Interesse freilich, aber auch voll Unruhe,

voll innerer Umwälzungen, ist ein Übergangszeitalter, wie noch keine frühere Zeit es war: vieles Alte stirbt, was einst dem Menschen Halt gab; und indem man das Überlebte zu stützen sucht, hemmt man nur die schnelle Entwicklung des hülfreichen Neuen. Wenn das Alte ganz todt und das Neue kräftig sein wird, wird mehr Friede und Gleichgewicht herrschen. Endlich hat man sich darauf berufen, daß das Kind glücklicher sei als der Erwachsene, und man daraus schließen müsse, daß auch die Menschheit in ihrem Kindheitsalter am glücklichsten gewesen sei. Allein „Kindheitsalter der Menschheit“ ist nur eine bildliche Redeweise, und Bilder beweisen nichts. Die erwachsenen Wilden sind nicht Kinder, von denen die Eltern die Noth des Lebens fernhalten. Wir können die Kinder der Wilden mit den unsrigen vergleichen und fragen, welche glücklicher sind, nicht aber den Glückszustand erwachsener Wilden mit dem unserer Kinder in Parallele stellen. Und die Behauptung, daß das Kind glücklicher sei als der Erwachsene, ist in dieser Allgemeinheit jedenfalls nicht richtig; viele Menschen sind in ihrem späteren Leben glücklicher gewesen als in ihrer Kindheit, und mancher besonnene Beurtheiler des Menschenlebens war der Ansicht, daß bei gesunden Verhältnissen sogar regelmäßig das Glück des Erwachsenen ein tieferes und volleres ist, als das des Kindes. „Ich kann es nicht begreifen,“ sagt Alban Stolz*), „warum man so vielmal den Seufzer zu lesen und zu hören bekommt, wie die Kindheit die glücklichste Lebenszeit gewesen sei. Mir kommt sie vor geplagt und wie ein Jammer, und die besten Augenblicke in der Kindheit waren armselige mit Wasserfarben angestrichene Jugendfreudlein gegen manche Seelenzustände des Mannesalters. In meiner Jugend gährte der chronische Wunsch, in Nichts zurückkehren zu können.“

*) Alban Stolz, Spanisches für die gebildete Welt. 7. Aufl. S. 258.

Unser Wissen um die Natur der Dinge läßt uns schließen, daß die Zukunft der Menschheit unvergleichlich ausgedehnter ist, als ihre Vergangenheit, und fast müssen wir daher sagen: Die Menschheit fängt erst an zu leben. Wenn wir es nun für sicher halten, daß der Fortschritt in der Entwicklung des Menschengeschlechts eine Erhöhung des Glückes herbeiführt, so eröffnen sich unserm geistigen Auge Aussichten, die wohl uns mit Freude erfüllen können.

Nach allen diesen Betrachtungen haben wir den Pessimismus mit seiner Lehre, daß alles Leben wesentlich Leiden und das Nichtsein des Lebens seinem Dasein vorzuziehen ist, nicht zu fürchten. Der Pessimismus hätte nicht nur zu beweisen — was er nicht bewiesen hat, — daß in der Welt das Leid die Freude überwiegt; sondern er müßte auch darthun, daß dieses Verhältniß, als ein unabänderliches, auch für alle Zukunft gilt: denn selbst wenn bisher das Leben mehr Schmerz als Freude eingetragen hätte, so würde das Erscheinen des Lebens auf Erden doch für etwas Wünschenswerthes zu halten sein, wenn durch das überwiegende Glück der Zukunft das überwiegende Leiden der Vergangenheit mehr als aufgewogen werden würde. Der Pessimismus müßte jedenfalls zeigen, daß bisher in keinem Menschenleben mehr Glück als Unglück war; denn wenn auch nur eines ein überwiegend glückliches gewesen wäre, so würde die Verurtheilung des Lebens überhaupt grundlos sein: was einmal geschehen ist, liegt innerhalb der Grenzen der Menschennatur und kann unter veränderten Bedingungen öfter geschehen. Jener Nachweis aber ist dem Pessimismus nicht gelungen.

Die Kühnheit, ungeachtet der ausdrücklichen Erklärungen besonnener Menschen, die ihr Leben für ein überwiegend glückliches gehalten haben, zu behaupten, daß jedes Leben wesentlich Leiden

sei, ist wirklich keine geringe. Hat der Pessimist allein ein Urtheil über das Dasein? Hat er eine nähere Kenntniß des Lebens eines Nebenmenschen, als dieser selbst? Und in der That hat vielleicht noch niemals ein Pessimist seine Lehre für eine schlechthin gewisse gehalten; denn den Grad des Glaubens erkennt man aus der Bereitschaft, dem Glauben entsprechend zu handeln: noch von keinem Pessimisten aber hat man erfahren, daß er aus seiner Lehre ihre wichtigsten praktischen Folgerungen gezogen hätte. Einige Pessimisten haben sich selbst getödtet: was nur den (vielleicht berechtigten) Glauben bewies, daß sie ihr eigenes Dasein für ein überwiegendes Leiden hielten. Einige Pessimisten, deren Krankheit einen hohen Grad erreicht hatte, haben ihre Kinder und dann sich selbst getödtet: was nur den Glauben anzeigte, daß sie auch das Dasein ihrer, mit ihnen unter denselben Bedingungen lebenden Kinder für ein Übel ansehen. So viel bekannt geworden, ist aber noch kein Pessimist Massenmörder oder Vertheidiger des Massenmordes geworden. Und doch würde nur ein solches Thun den Beweis liefern von einer, allen und jeglichen Zweifel ausschließenden Überzeugung von der Wahrheit der Lehre, daß alles Dasein ein Übel ist. Wenn alles Dasein dies wäre, und wenn — wie die Pessimisten dies zu thun pflegen — die Gültigkeit des Gebotes: Erlöse deine Nächsten von dem Übel! anerkannt würde; so würde folgen, daß wir unverzüglich möglichst viele unsrer Mitmenschen möglichst schmerzlos zu tödten hätten, selbst wenn sie thöricht genug sein sollten, damit nicht einverstanden zu sein. Eine solche Folgerung nun aber weisen die Pessimisten mit Entrüstung zurück: es wird ihnen vor ihrer Lehre selber bange. Wundersame Ausflüchte haben sie ersonnen, um jener Folgerung zu entgehen. Da sagt uns Schopenhauer, man tödte ein Wesen nicht wirklich, wenn man es tödtet, — sein Leiden werde nicht vermindert, weil es mit allen anderen Leidenden in Wirklichkeit ein und dasselbe

Wesen ist: — Schopenhauer's Privat-Metaphysik; aus der unter Anderem auch folgen würde, daß zwischen dem guten und dem schlechten Menschen kein wirklicher Unterschied besteht, weil ja beide im tiefsten Grunde Eins sind. Ein anderer Pessimist sagt uns: Für das Einzelwesen, das seine Glückseligkeit als alleiniges Lebensziel ansieht, würde es klug sein, sein Leben aufzugeben; „diese Consequenz aber auch auf die Anderen auszudehnen, ist nicht statthaft. Selbst wenn Einige einwilligten, würden es doch nicht Alle thun, und da nur die Intelligenteren einwilligen könnten, so würden gerade die Dummen übrig bleiben und der Proceß eine natürliche Zuchtwahl zu Gunsten der Dummheit ergeben. Ja sogar wenn alle Menschen ohne Ausnahme einwilligten, einen Collectivselbstmord der Menschheit zu begehen, so würde der leer gewordene Platz der Menschen auf der Erde durch die nämlichen Kräfte neu besetzt werden, welche schon einmal zur Entstehung des Menschen führten, also eigentlich nichts gewonnen sein." Allein zunächst kommt es auf die Einwilligung des Andern gar nicht an; auch der Nicht-Wollende würde zu tödten sein. Und wenn die Intelligenteren einsehen, daß die Dummen ihrerseits das Beste nicht thun werden, so werden jene eben zuerst für die Ausrottung dieser zu sorgen haben. Es ist wahr, wenn ein Pessimist auch hundert Menschen mordet, so bleiben immer noch vierzehn hundert Millionen übrig; allein dafür ist er nicht verantwortlich: wenn die Anderen seinem Beispiel folgten, — wenn Jeder das thäte, was er, dem Pessimismus nach, thun sollte, — so würde bald Keiner mehr übrig sein. Der Collectiv-Selbstmord der Menschheit würde jedenfalls für viele Tausende von Jahren, ja vielleicht für immer — man kann die entgegengesetzte Ansicht nicht beweisen — die höchsten Formen des Leidens auf dieser Erde, die menschlichen, vernichten; und mit einer unermeßlichen Leidminderung für Tausende von Jahren würde, scheint es, doch recht viel „gewonnen sein."

Schopenhauer sagt: „Es giebt nur *einen* angeborenen Irrthum, und es ist der, daß wir da sind, um glücklich zu sein." Das ganze Leben suche uns von demselben zurückzubringen, da es, durch seine ganze Beschaffenheit, den Charakter trage von etwas, das uns verleidet werden soll. „In diesem Sinne wäre es demnach richtiger, den Zweck des Lebens in unser Wehe, als in unser Wohl zu setzen. Denn ... je mehr man leidet, desto eher wird der wahre Zweck des Lebens erreicht, und je glücklicher man lebt, desto weiter wird er hinausgeschoben."*) Hieraus scheint zu folgen, daß gerade das Gegentheil von dem, was die Menschen für sittlich halten, sittlich und das Hexenwort Wahrheit ist: „Schön ist häßlich, häßlich schön!" „Tugend" ist Laster, denn sie lindert Anderer Leiden und macht Andere glücklicher und wirkt also der Erreichung des wahren Lebenszieles entgegen; während die Elend schaffenden und Glück vernichtenden „Laster" dieses befördern und daher in Wirklichkeit Tugenden sind. Wenn nun Schopenhauer als sittliches Gebot nicht dieses aufstellt: „Hilf Niemandem, sondern verletze Alle, so sehr du kannst!" sondern gerade das entgegengesetzte: „Verletze Niemanden, sondern hilf Allen, so sehr du kannst!" so beweist dies nur, daß sein unmittelbares moralisches Bewußtsein stärker war als sein Bedürfniß folgerichtigen Denkens, oder als sein Glaube an seine eigene Lehre. — Schlechthin sicher ist nur, so muß im Grunde auch der Pessimist denken, daß Schmerz Schmerz und Glück Glück ist, daß ich den Schmerz Anderer lindern und ihr Glück erhöhen kann; unsicher ist die Meinung, daß dieses Thun überwiegend nachtheilige Folgen hat, unsicher die Meinung, daß das Leben nicht lebenswerth ist. Und die Urtheile unsres thatsächlichen moralischen Bewußtseins enthalten die Voraussetzung, daß das Leben lebenswerth ist, da sie das lebenfördernde Handeln billigen und das lebenvernichtende mißbilligen.

*) Schopenhauer's Werke. III. Bd. S. 729 u. f.

Der „Pessimismus“ war eine Rückwirkung gegen den „Optimismus“ des achtzehnten Jahrhunderts mit seiner Lehre, daß, „was auch immer ist, recht ist.“ Dieser „Optimismus“ ist wirklich, wenn er nicht bloß ein gedankenloses Gerede ist, „eine wahrhaft ruchlose Denkungsart“, wie Schopenhauer sagt, „ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit.“ Und auch zu der Erklärung ist Schopenhauer vollkommen berechtigt, daß jener Optimismus mit der Moral unverträglich ist: „Ist die Welt eine Theophanie, so ist Alles, was der Mensch, ja, auch das Thier thut, gleich göttlich und vortrefflich: nichts kann zu tadeln und nichts vor dem Andern zu loben sein: also keine Ethik.“ Jener Optimismus war oft nur ein Erzeugniß niederer Sinnesart: des Mangels an allen Idealen, der Lieblosigkeit, der Ungerechtigkeit. Der Optimist selbst befand sich in vielen Fällen in einer sehr behaglichen Lage, und um in dieser in keiner Weise gestört zu werden, verschloß er sein Auge vor allem Elend, aller Unterdrückung seiner Mitmenschen. Er verstockte sein Herz, er beschönigte das Schlechte und Böse, damit er nicht an seine Pflicht erinnert werde, aus seinem Leben des Genusses sich herauszureißen und seinen Brüdern beizustehen.

Aber wie der Optimismus (in jenem Sinne des Wortes) mit der Moral nicht in Einklang gebracht werden kann, so hat auch der Pessimismus — noch ganz abgesehen von jener seiner letzten Folgerung — einen schädigenden Einfluß auf das moralische Leben. Die Überzeugung, daß das Nichtsein der Welt ihrem Dasein vorzuziehen ist, muß allen Lebensmuth niederschlagen und, wie überhaupt alle Lebensthätigkeiten, so auch unser moralisches Streben lähmen: ist ja doch „Alles eitel.“ Und nimmt der Pessimist, wie Schopenhauer, nicht nur an, daß alles Leben überwiegend leidvoll, sondern auch, daß es überwiegend sündhaft ist, daß die menschliche Natur schlecht ist, so stimmt dies zum Menschenhaß

und ist ebenso wie jener Optimismus geeignet, die eigene Schlechtigkeit zu beschönigen. Die Menschen als „Affen und Tiger“ darzustellen, wirkt, wie schon Hume gesagt hat, dahin, alle Gewissensbisse aufzuheben, „wenn der Mensch erwägt, daß den Menschen das Laster ebenso natürlich ist wie den thierischen Wesen ihre besonderen Triebe.“ Und noch in einer andern Hinsicht begegnet sich der Pessimismus mit dem Optimismus: Wie dieser die Welt für vollkommen und daher nicht verbesserungsbedürftig hält, so sieht jener sie für unheilbar schlecht und daher nicht verbesserungsfähig an. Das Ergebniß ist das Gleiche: sie beide lassen die schlimmsten Übel unbekämpft: die Übel in den gesellschaftlichen Verhältnissen, — gerade die Übel also, welche sich entfernen lassen, wenn die Menschen nur wollen: und welche zu beseitigen die heilige Aufgabe der Menschheit ist. Denjenigen, welchen die bestehenden Mißstände vortheilhaft sind, ist ein Pessimismus sehr bequem, der da lehrt, daß durch eine Veränderung dieser oder jener Einrichtungen das Übel doch nicht vermindert, sondern nur in seiner Gestalt verändert werden könne, daher es das Beste sei, die Dinge so zu lassen, wie sie sind, und sich ihnen leidend zu unterwerfen. Von Grund aus verschieden von diesem Pessimismus wie von jenem Optimismus ist das, was Dühring, in seinem bewundernswerthen Werke über den „Werth des Lebens“, den „Pessimismus der Entrüstung“ nennt: die, aus einer Messung der Zustände an dem Ideale der Gerechtigkeit entspringende, auf eine Umschaffung ausgehende Verurtheilung und Bekämpfung des Schlechten jeglicher Art, bei einer liebe- und glaubensvollen Auffassung der allgemeinen Menschennatur und des Weltalls, als eines Seins, in welchem das Gute das Schlechte weit überwiegt und zu dem Guten auch der Haß und die Ausrottung des Schlechten gehört. Wir befreunden uns mit dem großen Ganzen der Dinge, dessen Theil wir sind, weil wir uns überzeugen, daß die allgemeinen, durch keine Arbeit

des Menschen zu beseitigenden Thatsachen gut oder wenigstens erträglich sind und es unser herrliches Vorrecht ist, durch unsere eigene Kraft die schlimmsten Übel zu vernichten und die Welt vollkommener zu machen. Wir leben nicht in einem Himmel, es ist wahr, und der Schmerz, der moralische und der physische, ist nicht weniger wirklich, als die Freude; aber wir leben auch nicht in einer Hölle, und die Freude ist nicht weniger wirklich, als der Schmerz; und ein Jeder von uns kann und soll sein Scherflein dazu beitragen, daß unser Dasein dem Ideale eines „Himmelreichs auf Erden" näher komme. Darum ist „nichts besseres, denn daß ein Mensch fröhlich sei in seiner Arbeit (zu diesem Ziele); denn das ist sein Theil."

Fassen wir die Ergebnisse unserer Untersuchungen kurz zusammen. — Was soll ich thun? Diese Frage zu beantworten war unsre Aufgabe. Das Gewissen heißt uns recht zu thun. Aber was ist recht? Oft sagt unser unmittelbares Bewußtsein uns das nicht; verschiedene Pflichten scheinen einander zu widerstreiten. Und oft urtheilen Andere anders als wir. Wie können wir uns vergewissern, daß ihre Ansicht und nicht die unsrige irrig ist, wie sie davon überzeugen? Auf unsre bloßen Gefühle können wir uns nicht berufen.

Wir verlangen also nach einer Richtschnur, nach Einer letzten und höchsten. Nur dadurch können wir sie finden, daß wir unsre sicheren Gewissensurtheile selbst untersuchen, um zu erkennen, ob sie nicht auf einen einheitlichen Grund hinweisen. Wir gewahren, daß alle Willenseigenschaften des Menschen, die wir billigen, dem allgemeinen Wohle förderlich, alle, die wir mißbilligen, demselben nachtheilig sind, und daß ebenso die Regeln der Pflicht ein Verhalten gebieten, welches dem allgemeinen Wohle gemäß ist, und ein Verhalten von entgegengesetzter Richtung untersagen. Unser

Gewissen billigt nicht dies und das, es ist unerfindlich, warum; sondern es hat einen bestimmten Gegenstand: das allgemeine Wohl. Dieses erweist sich als der gemeinsame Grund unsrer sittlichen Bestimmungen und ebendarum als die oberste sittliche Richtschnur: das allgemeine Wohl zu befördern ist der eigenste Wille unsres Gewissens. Durch diese Erkenntniß bringen wir unsre einzelnen sittlichen Ansichten in einheitlichen Zusammenhang und vermögen sie in besonderen Punkten zu berichtigen.

In den Grundfragen der Moral herrscht unter den Bürgern verschiedener civilisirter Nationen eine sehr große Übereinstimmung: sie sehen die Moral, wie die Wissenschaft, für etwas Internationales an. Bei niedrig stehenden Völkerschaften wird nur der eigene Stamm sittlich berücksichtigt; aber je höher sich die Gesellschaften entwickeln, um so weitere Kreise von Menschen werden beachtet. Die Wohlfahrt der Menschheit ist das sittliche Gesetz, dessen Anerkennung sich die Gesellschaften annähern in dem Maße, als sie sittlich fortschreiten.

Wenn wir uns von den menschlichen Handlungen und Eigenschaften, denen wir Werth oder Unwerth beimessen, zur Gesammtheit der Dinge wenden, welche wir für gut oder schlecht halten, finden wir, daß sie sämmtlich eine Beziehung auf das Wohl und Wehe der Menschen einschließen: gut sein heißt Ursache von Freude oder von Abwesenheit des Schmerzes sein, und das Gut hat in dem Maße größeren Werth, als es mehr Wohl schafft; was also für die ganze Menschheit glückbringend ist, ist das Beste. Die für die Menschheit werthvollsten Eigenschaften des Menschen sind seine Charaktertrefflichkeiten; mit Recht also sieht man diese als in höchstem Sinne gut an. So führt uns auch diese Betrachtung zur Anerkennung des Grundsatzes der allgemeinen Wohlfahrt.

Die allgemeine Wohlfahrt, d. i. das größtmögliche wahre Glück Aller, ist also der oberste Maßstab. Handlungen sind recht

oder unrecht, wenn sie dieses Ziel fördern oder schädigen. Bei der Berechnung der Folgen der Handlungen sind diejenigen, welche das Leben, die Gesundheit, die intellektuelle und die moralische Beschaffenheit der Menschen, kurz, ihre leibliche und geistige Vollkommenheit angehen, an erster Stelle zu berücksichtigen, da sie im höchsten Maße das allgemeine Wohl beeinflussen. Da die letzten Ergebnisse der praktischen Erfahrung der Menschheit ihren Ausdruck in den, in civilisirten Gesellschaften anerkannten Sittenregeln gefunden haben, durch deren Befolgung das Wohl der Gesellschaft gesichert wird, so ist der Weg zu diesem Ziele im allgemeinen der: jenen Sittenregeln gemäß zu leben. Wenn aber Fälle eintreten, welche durch diese nicht entschieden zu werden scheinen, so werden wir direkt die Folgen des Handelns für das allgemeine Wohl festzustellen haben. Wir müssen so handeln, daß, wenn Jeder stets in der gleichen Lage ebenso handelte, das allgemeine Wohl dadurch befördert werden würde. Und da, wenn wir erst im Augenblicke des Handelns an diese Überlegung gehen wollten, dieselbe, bei der Kürze der Zeit und der Macht unsrer Leidenschaften, leicht sehr unvollkommen ausfallen würde, so sollten wir oft in ruhigen Stunden unsre Lage überdenken und uns für bestimmte Klassen von Fällen Grundsätze des Verhaltens bilden und einprägen, die wir dann, wenn es zum Handeln kommt, wissen und befolgen. Wiederholtes Nachdenken bei stets sich bereichernder Erfahrung wird uns in den Stand setzen, die sittlichen Regeln, die wir uns bilden, immer vollkommener zu gestalten.

Die Einwendungen, welche man gegen den Grundsatz der allgemeinen Wohlfahrt vorgebracht hat, widerlegen denselben nicht; sie beruhen großentheils auf der irrthümlichen Voraussetzung, daß man vor jeder einzelnen Handlung die Folgen derselben zu berechnen habe, oder nehmen an, daß der Wohlfahrtsgrundsatz durch falsche Anwendungen, welche von demselben gemacht werden können,

als unhaltbar dargethan werde, — wie wenn Jemand sich durch ihn dazu bestimmen läßt, von den allgemeinen Sittenregeln zu viele Ausnahmen zu machen, oder zu der Meinung gelangt, daß der Zweck die Mittel heilige, oder daß ein Mensch nur als Mittel behandelt werden dürfe, oder wenn er den Grundsatz, daß das Glück Aller zu berücksichtigen sei und Jeder für Einen, Keiner für mehr als Einen zählen sollte, in einer verkehrten Weise auffaßt. Ohne Zweifel hat der Wunsch, das allgemeine Wohl zu befördern, oft zu gemeinschädlichen Handlungen geführt; aber unvergleichlich öfter und mehr hat sicherlich die Nichtbefragung des allgemeinen Wohles dieses geschädigt. Die Meinung endlich, aus der Entwicklungslehre ergebe sich, daß nicht das Glück, sondern die Erhaltung des Lebens der Menschheit der Maßstab der Moral sei, geht von der irrigen Annahme aus, daß die Natur sittliche Gebote ertheile; sie vergißt, daß bloßes Dasein kein Gut ist und „das möglichst verlängerte Dasein für die größte Anzahl", nach einigen Anhängern der Entwicklungslehre das höchste Gut, in der mittelalterlichen Hölle verwirklicht war.

Einige Menschen haben gemeint, unsre Erde selbst sei eine Hölle, alles Leben wesentlich Leiden, Lebensmehrung daher Leidmehrung; und sie haben sich auf gewisse pessimistische Äußerungen bedeutender Menschen berufen. Aber diesen kann man Worte anderer hervorragender Personen gegenüberstellen, welche einen sehr entschiedenen Glauben an den Werth des Lebens ausdrücken; und die große Mehrzahl der Menschen ist dieses Glaubens. Ein unglückliches Temperament scheint meist die Ursache der düsteren Lebensansicht zu sein; zu irgend etwas, was einem wissenschaftlichen Beweise nahe käme, hat es der Pessimismus nicht bringen können. Derselbe hätte nicht nur darzuthun (was ihm zu zeigen nicht gelungen ist), daß in der Welt das Unglück überwiegt; er müßte vielmehr nachweisen, daß noch in keinem Menschenleben

mehr Freude als Leid gewesen ist: denn wenn Eines überwiegend glücklich gewesen, die Menschennatur überhaupt also des Glückes fähig wäre, so würden unter veränderten Umständen vielleicht Viele, vielleicht fast Alle glücklich werden können. Thatsächlich haben Viele sich (in einem bescheidenen Sinne des Wortes) für glücklich gehalten; und wir haben keinen Grund, anderen Leuten, den Pessimisten, ein besseres Urtheil über den Bewußtseinszustand Jener zuzuschreiben, als ihnen selbst. Noch kein Pessimist hat übrigens die praktische Folgerung aus seiner Lehre gezogen, daß Massenmord zu empfehlen und zu üben ist: und das beweist, daß sein Glaube an dieselbe nicht allen Zweifel ausschloß.

So wenig wie der Pessimismus, der den Werth des Lebens läugnet, ist der Optimismus, der Alles, was ist, für recht erklärt, eine haltbare Ansicht. Der Optimismus, in diesem Sinne des Wortes, ist mit der Moral nicht verträglich; denn, indem er Alles für „sehr gut" hält, hebt er den Unterschied von gut und böse auf. Und der Pessimismus vernichtet gleichfalls, durch seine Lebensfeindlichkeit, alle Moral; er muß folgerichtiger Weise das Gegentheil dessen, was wir für sittlich halten, für gut erklären. Er tödtet allen Lebensmuth und alle Begeisterung für die Ideale der Menschheit, — ist ja doch, nach ihm, alles Leben unheilbar schlecht. Weder der Optimismus noch der Pessimismus ist haltbar, sondern nur die Lebensansicht, welche George Eliot den „Meliorismus" nennt: der Glaube an den Werth des Lebens und an unsre Fähigkeit, ihn zu erhöhen. Nicht eine beschauliche Betrachtung der Welt ist es, die uns inmitten der Übel des Daseins beruhigt und befriedigt, sondern unser eigener Kampf gegen die Übel und für die Güter der Menschheit. Darum schrieb Goethe dem jungen Schopenhauer in's Stammbuch:

Willst du dich deines Werthes freuen,
So mußt der Welt du Werth verleihen.

Dritter Abschnitt.

Der rechte Endzweck des Lebens.

„Wo du bist, dort ist der Himmel, und dort ist der Tod und die Hölle, wo du nicht bist. Auf keinen kann ich vollkommen vertrauen, der in den Nöthen mir zeitiger zu Hilfe komme, als auf dich allein." Thomas a Kempis.

1. Prüfung des Egoismus: Das allgemeine Gesetz des Willens.

Wir haben erkannt, welches die Richtschnur der Moral ist und auf welche Weise wir feststellen können, welche Handlungen im gegebenen Falle recht sind. Aber die Erkenntniß des Rechten verbürgt noch nicht das rechte Handeln. Was ist nun das sicherste Mittel, uns an rechtes Handeln zu gewöhnen? Sollten wir nicht, um rechtschaffen zu leben, unser Leben durch Ein Ziel leiten lassen, Ein Motiv in unserm Leben zur Herrschaft zu bringen suchen? Und welches sollte dieses sein?

Wir erhalten zuweilen die Antwort, allem unserm Handeln liege schließlich nur Eine Triebfeder zu Grunde — das Selbstinteresse; und auch die Moral daher könne sich nur an dieses wenden. Der Mensch thue stets das, was ihm seinem eigenen Wohle gemäß zu sein scheine, — er sei thatsächlich außer Stande, etwas Anderes zu wählen; und wenn die Moral ihn zu einem bestimmten Verhalten bewegen wolle, so müsse sie ihm zeigen, daß dasselbe zu seinem eigenen Besten sei. Diese Meinung beruht meist auf einer unvollkommenen Beobachtung des geistigen Lebens, auf einer Verwechslung zweier sehr verschiedener Erscheinungen.

An jeder Willenshandlung können wir eine Erkenntnißseite und eine Gefühlsseite unterscheiden. Bloße Erkenntnisse, bloße Vorstellungen, ohne jede Verbindung mit Gefühlen von Lust oder Leid — irgend welcher Art, irgend welchen Grades, — bewegen den Willen nicht: bei einem Zustande vollkommener Gleichgültigkeit ist kein Wollen und Handeln möglich. Bewegungen zwar können durch rein physiologische Vorgänge, ohne Mitwirkung von Gefühlen, hervorgebracht werden; aber wenn irgend ein Wollen, Streben, Begehren, irgend ein Handeln eintreten soll, so müssen irgend welche angenehme, lustartige, befriedigte, oder irgend welche unangenehme, schmerzartige, unbefriedigte Gefühle erregt werden.*)

„Freude heißt die starke Feder
In der ewigen Natur;
Freude, Freude treibt die Räder
In der großen Weltenuhr.

„Aus der Wahrheit Feuerspiegel
Lächelt sie den Forscher an.
Zu der Tugend steilem Hügel
Leitet sie des Dulders Bahn."

Freude heißt die starke Feder, Freude — und Schmerz.

Es scheint nun ein allgemeines Gesetz des Willens zu sein, d. i. eine Thatsache bei allen Willenserscheinungen, daß die mit der im Verhältniß größten Annehmlichkeit oder geringsten Unannehmlichkeit verbundene Vorstellung den Willen bestimmt. Der Mensch wählt oft eine Handlung, welche Schmerz bringt; aber dann ist in seinem Bewußtsein die Vorstellung, anders zu handeln, mit einem Unlustgefühl verbunden, das noch stärker ist als dasjenige, welches die Vorstellung begleitet, jene schmerzbringende

*) Vgl. Daniel Greenleaf Thompson's interessanten Aufsatz „The Summum Bonum", in „Mind, a Quaterly Review of Psychology and Philosophy. London. January 1881. S. 76.

Handlung zu wählen — und der Wille wird durch die mit der geringsten Unlust verbundene Vorstellung bestimmt. Viele Wilden sogar haben Foltern aller Art erduldet, ohne sich zu einem ihnen zugemutheten Handeln bestimmen zu lassen: die Thatsache dabei war aber, daß die Vorstellung, sich feige zu zeigen, sich der Schande auszusetzen, in ihrem Bewußtsein mit einem noch stärkeren Unlustgefühl verknüpft war, als der Gedanke, sich den Foltern zu unterwerfen.

Leid und Freude bestimmen den Willen, und zwar von dem wollenden Wesen selbst gefühltes Leid und Freude: da es nicht mit dem Gefühl Anderer fühlen oder mit dem Willen Anderer wollen kann, so wenig es sich mit Anderer Gliedern bewegen kann. Eine Vorstellung des Wohles und Wehes Anderer kann der Mensch haben; aber bloße Vorstellungen bestimmen nicht zum Handeln. Nur wenn diese Vorstellung in dem Menschen selbst Gefühle von Wohl und Wehe hervorruft, wenn, durch Mitgefühl, Anderer Wohl und Wehe eigene Freude oder Leid hervorruft, ist Wollen und Handeln möglich. Nur wenn es ihm angenehm ist, den Andern zu erfreuen, wenn es ihm unangenehm ist, dem Andern nicht zu helfen, wird der Mensch den Andern erfreuen oder ihm helfen.

Worin besteht denn Liebe? Besteht sie nicht darin, Freude zu fühlen bei dem Gedanken an den Andern und bei dem Gedanken an sein Glück, Unlust zu fühlen bei dem Gedanken an sein Unglück, und daher gern sein Glück zu befördern? Oder ist da Liebe, Wohlwollen, wenn einen Menschen der Gedanke an einen Andern und sein Glück oder Elend gleichgültig läßt, oder wenn dieser Gedanke ihm Unlust, der an sein Elend ihm Lust bereitet? Ist es nicht in Wahrheit ein und dieselbe Thatsache, das eine Mal mit einem einzigen Worte ausgedrückt, das andre Mal mit mehreren beschrieben, zu sagen, daß ein Mensch einen Andern liebt, und: daß er Freude hat bei dem Umgange

mit ihm und dem Gedanken an ihn, daß es ihm Freude macht, sein Glück zu befördern? Liebe und diese Freude sind nicht zweierlei, sondern ebendasselbe. Manche sagen, Gefühle von Freude und Leid bestimmen den Menschen nicht bei seinem wohlwollenden Handeln, sondern sie seien nur Wirkungen des Wohlwollens, nachfolgende Erscheinungen des gelingenden oder mißlingenden Strebens. Aber man kann nicht von Ursachen und Wirkungen reden, wo überhaupt nur Eine Gemüthsthatsache vorliegt. Liebe ist nicht die Ursache davon, Freude zu fühlen bei der Vorstellung eines Andern und seines Glückes und bei der, sein Glück zu befördern, sondern der Name dafür. Sicherlich denkt der Mensch, welcher den, den er lieb hat, zu beglücken sucht, in der Regel nicht daran, daß er an dessen Glück selbst Freude haben wird: nicht sich selbst, sondern den Andern zu beglücken, ist sein Zweck. Aber diese Vorstellung des Wirkens für das Glück des Andern ist ihm angenehm, ist in seinem Bewußtsein mit Freude verknüft, die Vorstellung, nicht für ihn zu wirken, ist in seinem Bewußtsein mit Unlust verknüpft: und diese gegenwärtigen Gefühle bestimmen den Willen. Wo die Vorstellung des Wirkens für den Andern zwar vorhanden ist, aber das Gefühl des Menschen nicht berührt, ihn kalt, gleichgültig läßt, da erfolgt kein Handeln: und dadurch unterscheidet sich eben der Nicht-Wohlwollende vom Wohlwollenden.

Auch das eigentlich moralische Handeln macht keine Ausnahme von dem allgemeinen Gesetze des Willens. Es geschieht oft, daß ein Mensch der Stimme der Pflicht folgt, obwohl er erkennt, daß er sich dadurch großes Leid zuzieht; aber dann ist ihm der Gedanke, pflichtwidrig zu handeln, noch schmerzlicher, als der, sich jenes Leid zuzuziehen. Die Erfüllung der Pflicht ist in solchen Fällen nicht angenehm, nicht „eine Sache der Neigung", sondern sie ist schmerzlich; aber er hat in seiner Lage nur zwischen verschiedenen schmerzlichen Handlungen die Wahl, und er wählt die-

jenige, welche ihm im Augenblicke des Handelns am mindesten schmerzlich ist. Der Schweizer Arnold von Winkelried entschied, wie die Sage geht, „durch seine Aufopferung den Sieg der Schweizer bei Sempach im Jahre 1386, indem er, mit dem Ruf: Eidgenossen, ich will euch eine Gasse machen, sorgt für mein Weib und meine Kinder! mehrere der entgegenstehenden Lanzen der österreichischen Ritter mit seinen starken Armen umfaßte, sich in die Brust stieß und im Falle eine Lücke in die feindliche Schlachtreihe riß, in welche die Eidgenossen eindrangen. Ein prächtiges Denkmal in Stans verherrlicht diese That." Sicherlich wird es Menschen gegeben haben, die einer solchen That fähig waren: aber eine Ausnahme von dem allgemeinen Gesetze des Willens bildet sie nicht: und es ist auch gar nicht ersichtlich, daß die Hochherzigkeit der That noch erhöht werden würde, wenn sie eine Ausnahme wäre: und es ist überhaupt nicht einzusehen, daß die Menschheit ein Interesse daran haben könnte, solche Ausnahmen vorauszusetzen. Nicht daran kann ihr gelegen sein, daß die Menschen ohne Gefühle zu handeln vermögen, sondern, daß sie starke Gefühle haben für ihre Pflicht, für das, was gut und edel ist. Arnold von Winkelried handelte gewiß nicht ohne Gefühl; sondern in dem Augenblick, da er jene ruhmreiche That vollbrachte, war ihm die Vorstellung, sich zwar aufzuopfern, aber das Vaterland zu erretten, beseligend, — sie erregte sein Gefühl mächtiger, als der Gedanke, sich selbst zu erhalten; und die Vorstellung des eigenen Todes, des Todes für's Vaterland, war ihm weniger schmerzlich, als die Vorstellung, jene große That zu unterlassen. Wäre dies nicht der Fall gewesen, wäre der Gedanke, der Freiheit eine Gasse zu bahnen, ihm nicht befriedigender gewesen, als der, fortzuleben, wäre ihm die Vorstellung des Todes der schrecklichste Gedanke gewesen, so hätte Winkelried jene große That nicht vollbracht — er wäre ein Anderer gewesen, als er wirklich war.

Was den moralischen Menschen vom unmoralischen unterscheidet, ist dies: daß in jenem die Vorstellung der Pflicht, des Rechten und Guten, starke Gefühle erregt, Gefühle des Schmerzes bei dem Gedanken, ihnen zuwider zu handeln, Gefühle der Freude bei dem Gedanken, ihnen gemäß zu handeln, — Gefühle, deren Wirksamkeit diejenige anderer überwiegen kann; während im unmoralischen Menschen jene Vorstellungen keine*), oder nur so schwache Gefühle hervorrufen, daß ihr Einfluß denjenigen anderer Gefühle keinen hinlänglichen Widerstand entgegensetzt. Während also der Eine wie der Andere aus Gefühlen handeln, handeln sie doch nicht aus denselben Gefühlen.

Wird durch den Nachweis, daß der moralische Mensch, wie der unmoralische, zu seinem Handeln durch Gefühle bestimmt wird, der Eine dem Andern irgendwie angenähert? In keiner Weise! Es müßte denn auch der Nachweis, daß der Moralische wie der Unmoralische mit ihrem eigenen Willen wollen und mit ihren eigenen Gliedern thätig sind, daß Beide Arme, Hände, Sinne, Gefühle, Verstand haben, kurz, daß Beide Menschen sind, eine Annäherung des moralischen an den unmoralischen Menschen einschließen.

Eine Erkenntnißseite, eine intellektuelle, objektive, und eine Gefühlsseite, eine innerliche, subjektive, ist an allen Willensthätigkeiten zu unterscheiden: und nur der Umstand, daß man diese beiden verwechselte, führte zu dem Wahne, daß mit dem Nachweis, alles Handeln jedes Menschen gehe aus des Handelnden eigenen Gefühlen, der Lust oder Unlust, hervor, dargethan sei, alles Handeln jedes Menschen sei selbstisch und selbstloses eine bloße Fabel.

Ist mein Denken darum ein selbstisches, weil ich mit meinem eigenen Verstande denken muß? Ist mein Handeln darum ein

*) In der französischen Verbrechersprache heißt das Gewissen „die Stumme." (Lombroso, Der Verbrecher. S. 347 der deutschen Ausgabe.)

selbstisches, weil ich mit meinen eigenen Gliedern thätig sein muß? Und soll mein Wollen darum ein selbstisches sein, weil ich selber es bin, der da will, wenn er will, und weil ich nur durch meine eigenen Gefühle zum Wollen bestimmt werden kann? Das wäre nicht nur eine, von dem allgemeinen Sprachgebrauch gänzlich abweichende, sondern auch eine ganz sinnlose Anwendung des Wortes „selbstisch". Sondern offenbar nur dann kann ein Handeln selbstisch, eigennützig, interessirt genannt werden, wenn das, was der Handelnde thun will, — mit anderen Worten, wenn die Erkenntnißseite seines Wollens — die Vorstellung seines eigenen Wohles Nutzens, Glückes ist: wenn das Ich nicht nur das Subjekt seines Wollens, sondern auch dessen Objekt ist. Und stets wenn das, was der Handelnde thun will — wenn das Objekt, die Erkenntnißseite seines Wollens, das, was er beim Wollen im Auge hat, seine Absicht — etwas Anderes ist als sein eigenes Interesse, ist sein Handeln uninteressirt.

Daß nun, in jener wahren und einzigen Bedeutung des Wortes selbstlos, welche Sinn hat, in unzähligen Fällen selbstlos gehandelt wird, kann, wenn man nicht jene gekennzeichnete Verwechslung begeht, keinem Zweifel unterliegen. In zahllosen Fällen wird uninteressirt gehandelt, d. h. ohne Rücksichtnahme auf eigenes folgendes Glück: der Gedanke an das eigene Interesse, an das eigene Selbst ist bei unzähligen Handlungen gar nicht im Bewußtsein anzutreffen, und es kann doch nicht gesagt werden, daß man etwas will in dem Augenblick, wo man überhaupt gar nicht daran denkt. Denkt der an sich, der ein Kind zurückreißt, welches sich einem offenen Brunnen nähert? Schon der alte chinesische Philosoph Mencius sagte: „Sehen die Menschen plötzlich ein Kind sich einem Brunnenloch nähern, so haben alle ein erregtes und mitfühlendes Herz. Nicht um sich den Eltern des Kindes zu empfehlen, nicht um von

Nachbarn und Freunden Lob zu ernten, nicht aus Abneigung gegen das Geschrei verhält man sich so."

Es ist eine ziemlich verbreitete Ansicht, daß die Menschen nach ihrem Tode nichts von dem erfahren, was denen, welche sie überleben, begegnet: woher kommt es nun, daß der gute Mensch beim Herannahen des Todes nicht alle Theilnahme für seine Familie, seine Freunde, sein Vaterland verliert? Die, so häufig zu beobachtende Theilnahme Sterbender am Wohle der sie überlebenden, von ihnen geliebten Wesen ist eine Erscheinung, welche allein hinreicht, die Meinung, daß alles Wollen selbstisch sei, zu verwerfen. Und so gehört es ja überhaupt zum Wesen der ächten Liebe, unmittelbar das Wohl des Andern zu wünschen, ohne alle Rücksicht auf das eigene Wohl; und wer jene Fähigkeit dem Menschen abspricht, der läugnet ebendamit das Dasein wirklicher Liebe. Wahres Wohlwollen schließt die Rücksicht auf das Selbstinteresse aus: Der ist nicht wohlwollend, welcher zwar Anderen Nützliches thut, aber nur zu seinem eigenen Vortheil. Wenn überhaupt Wohlwollen vorhanden ist, so muß unmittelbar das Wohl des Andern gewollt werden — die Vorstellung, zu des Andern Wohl beizutragen, muß uns angenehm, freudvoll, die, es nicht zu befördern, unangenehm, schmerzlich sein, und so den Willen bewegen; und nicht darf diese Erregung unseres Fühlens und Wollens nur mittelbar geschehen, durch die Vorstellung, daß dadurch unser eigenes Interesse gefördert wird.

Die Menschen handeln oft wissentlich gegen ihr eigenes Wohl. Ein Trinker z. B. kann recht gut bemerken, daß er seine Gesundheit untergräbt, daß er seinen guten Ruf vernichtet, daß sein Vermögen bald erschöpft sein wird, — er kann recht wohl sehen, daß sein Weg in's Verderben führt: und dennoch, wenn die Begierde zum Trunk wieder in ihm mächtig wird, derselben nicht widerstehen. Wissentlich wandelt er auf jenem Wege fort, obwohl er

alle jene Übel klar vor Augen hat und weiß, daß die Bewahrung jener Güter für sein Lebensglück unvergleichlich werthvoller ist, als die Befriedigung seiner Leidenschaft. Er sieht und anerkennt sein größeres Gut, und handelt ihm wissentlich entgegen: weil das nähere, obwohl geringere Gut mehr Macht hat über seine Gefühle, als das größere, aber entferntere.

Das vorausgesehene größte Glück bestimmt nicht den Willen, denn gegenwärtig existirt es nicht, kann also gegenwärtig nicht wirken und den Willen bewegen. Was jetzt vorhanden ist, ist die Vorstellung, die Erkenntniß des größten Glückes; aber bloße Vorstellungen, bloße Erkenntnisse bewegen den Willen nicht. Der Gedanke künftigen Glückes ist nicht Glück, das, als solches, den Einfluß gegenwärtiger Gefühle von Leid oder Lust zu überwinden vermöchte; und so bestimmen lediglich diese den Willen. Nur wenn die Vorstellung des künftigen Glückes oder Elends jetzt Gefühle erregt, — und zwar solche, welche stärker sind, als gegenwärtige, nach einer anderen Richtung bestimmende Gefühle, — kann das Wollen und Handeln jener Vorstellung gemäß ausfallen. Die Erkenntniß des eigenen größten Glückes erregt in der That in Jedem, den Gesetzen der Wiedererzeugung der Bewußtseinszustände gemäß, einen Wunsch darnach. Aber dieses Verlangen, die sogenannte vernünftige Selbstliebe, ist bei Vielen ein nur allzu schwacher Trieb: nur schwache Gefühle werden bei ihnen durch jene Vorstellung erregt, und sie werden daher leicht durch andere überwunden. In der Aufopferung eigenen Glückes liegt also nichts Auffallendes: sie ist eine einfache Folge des Umstandes, daß das Verlangen nach dem eigenen größtmöglichen Wohle nicht die einzige Triebfeder ist und mit anderen Motiven — z. B. der Rache, oder dem Wissenstriebe, oder dem Wohlwollen, oder dem Pflichtgefühl — in Widerstreit gerathen und in diesem Kampfe unterliegen kann: die Vorstellung, seine Rache zu kühlen, oder die Wahr-

heit zu finden, oder für Anderer Wohl zu wirken, oder seine Pflicht zu erfüllen, kann stärkere Gefühle erregen, als der Gedanke, das größtmögliche eigene Wohl zu befördern. Die vernünftige Selbstliebe, die Rücksicht auf das eigene Gesammtwohl, d. i. auf ein Ganzes, das sich über „siebenzig oder achtzig Jahre" erstreckt, ist ein langsam wachsendes Erzeugniß unsrer begehrenden und vernünftigen Natur und erlangt nur durch Erziehung und Selbsterziehung größere Kraft. Moralisch wünschenswerth ist nicht, daß die Selbstliebe schwach sei, sondern im Gegentheil, daß sie stark, aber Gewissen und allgemeines Wohlwollen noch stärker sei.

Manche, die Mitgefühl und Wohlwollen als wirklich anerkannten, haben sie doch nicht als ursprüngliche, sondern als solche Erscheinungen angesehen, die sich aus dem, zuerst allein herrschenden Egoismus entwickeln. Es scheint nicht, daß die Entscheidung der (in psychologischer und pädagogischer Hinsicht wichtigen) Frage, ob diese Ansicht richtig ist oder nicht, von moralisch maßgebender Bedeutung ist. Die namhaftesten Psychologen der Gegenwart halten sie für irrig; und in der That ist nicht ersichtlich, wie sie gerechtfertigt werden könnte. Wenn man dem Worte „Egoismus" überhaupt einen unterscheidenden Sinn beilegen will, so muß es das bewußte Vorziehen des eigenen Wohles vor dem Anderer bedeuten; „Egoismus" setzt mithin eine gewisse Entwicklung des Verstandes voraus: die Vorstellung des Ich als unterschieden von Anderen und die der Gefühle Anderer. Kleine Kinder können daher nicht egoistisch sein, denn sie haben noch gar nicht die Ich-Vorstellung. Gleichzeitig aber mit der Entwicklung des Selbstbewußtseins entstehen auch die Vorstellungen von anderen Wesen, und diese wie jene Vorstellungen umkleiden sich mit Gefühlen: Selbstgefühle und Mitgefühle wachsen zugleich. Liebe und Selbstaufopferung andererseits zeigen sich schon im Thierreich: Mutterliebe ist nicht eine der Menschenwelt eigenthümliche Erscheinung.

Wohl zu beachten ist auch, daß mit dem Nachweise, daß eine Handlung uninteressirt ist, noch nichts über ihren moralischen Werth ausgemacht ist. Denn „uninteressirt", ein bloß verneinendes Wort, drückt ja doch nur aus, daß nicht das persönliche Interesse das Motiv ist: *was* das Motiv ist, besagt es nicht. Man ist oft geneigt, unter uninteressirten Handlungen nur solche zu verstehen, die aus Wohlwollen oder Pflichtgefühl oder Wissenstrieb oder irgend welchen anderen Motiven hervorgehen, welche in ehrenwerthen Menschen zu herrschen pflegen; aber dann legt man in das Wort etwas hinein, wozu es gar kein Recht giebt. Die schlechteste Handlung — eine That reiner Grausamkeit, aus Rachsucht, Haß oder Neid, — kann „uninteressirt" sein, ohne Rücksicht auf eigenen Nutzen das Wehe des Andern zum Zwecke haben. Bei der Kennzeichnung eines bestimmten Handelns wird es jedenfalls besser sein, ausdrücklich anzugeben, welches seine Triebfeder war — Wohlwollen oder Haß oder Liebe zum Gelde, zur Macht, zur Ehre, zur Wahrheit, oder was sonst, — als es nur in jener verneinenden Weise zu bezeichnen.

Vieles in dem Streite über die „Interessirtheit" des Handelns ist in der That bloßer Wortstreit. In einem gewissen Sinne des Wortes ist alles Handeln „interessirt": denn wenn wir etwas thun sollen, muß uns an dessen Vollbringung irgendwie gelegen sein, müssen wir ein „Interesse" dafür haben. Aber die Sache selbst freilich ist nichts weniger als Wortstreit. Die Frage, ob der Gegenstand des Wollens etwas Anderes sein kann als das eigene Wohl, ist eine der wichtigsten Fragen der Sittenlehre.

2. Prüfung des Egoismus: Pflicht und Selbstinteresse.

Der Mensch *muß nicht* bei allem seinem Handeln sich durch sein Selbstinteresse leiten lassen; aber ohne Zweifel *kann* er sein

eigenes größtes Glück als höchsten Endzweck verfolgen. Die Frage ist nun: Soll er dies thun? Ist es ein rechter Endzweck?

Auf meine Vernunft würde ich mich, wenn ich mein eigenes Glück zu meinem herrschenden Lebensziele machen wollte, nicht berufen können. Denn meine Vernunft zeigt mir, daß, da etwas dadurch gut und werthvoll wird, daß es Glück erzeugt, dasjenige, was für Viele, was für die ganze Gesellschaft diese Folge hat, besser und werthvoller ist, als was bloß in Einem Glück erzeugt: und dieses Urtheil kann meine Vernunft nicht zurücknehmen, wenn im gegebenen Falle ich selbst der Eine bin. Das Glück der Menschheit zu erstreben, würde daher vernunftgemäßer sein, als nur das eigene zu verfolgen, — es sei denn, daß die Erstrebung des eigenen mehr als die des allgemeinen Glückes dieses wirklich befördern würde. Wenn ich ein Egoist bin, so werde ich durch diese Vernunfterkenntniß doch nicht zum entsprechenden Handeln bestimmt werden: denn bloße Erkenntnisse bewegen den Willen nicht; ich werde also thatsächlich mein eigenes dem größeren allgemeinen Glücke vorziehen: aber ich werde doch zugeben müssen, daß ich für meine Entscheidung keinen vernünftigen Grund anführen kann.*)

Und nicht weniger steht mein Gewissen mit der Wahl meines eigenen größten Glückes als Lebensendzwecks im Widerspruch, in den Urtheilen über das eigene Thun sowohl wie in den über das Verhalten Anderer. Ich kann moralische Freude empfinden über eine That, die mein Privatinteresse zu schädigen, und moralisches Leid über eine solche, die es zu fördern scheint. Ich bin mit mir zufrieden, wenn ich mir bewußt bin, daß keine Triebfeder des Eigennutzes einer Handlung, die dem Allgemeinwohl diente, zu Grunde lag; und wenn ich zu erkennen glaube, daß das gemeinnützige Handeln eines Menschen aus der Rücksicht auf seinen eigenen

*) Vgl. Edmund Gurney, The Utilitarian 'Ought', in „Mind", July 1882. S. 350 u. f.

Vortheil hervorging, so werde ich ihn nicht auf Grund dieser Handlung achten, ich werde ihn nicht darum für einen guten Menschen halten. Dagegen Handlungen der Selbstverläugnung, der Selbstaufopferung um einer großen Sache willen erregen meine moralische Bewunderung. Gerechtigkeit und Wohlwollen — Eigenschaften, welche den Einzelnen dem Gesammtwohl gemäß handeln lassen, — nicht selbstsüchtige Klugheit, sind die Charaktereigenschaften, die ich moralisch am meisten schätze. Ich erkenne, daß „Es ist meine Pflicht" und „Es entspricht meinem Interesse" zwei ganz verschiedene Begriffe sind. Mein Interesse verpflichtet mich nicht: wenn man mir nachweist, daß eine Handlung meinem eigenen Nutzen entspricht, fühle ich nicht, daß ich darum sie zu thun verpflichtet bin; und andrerseits, wenn ich eine Handlung für meine Pflicht ansehe, brauche ich nicht zu glauben, daß sie mir persönlich vortheilhaft sein wird. Und diese Wahrnehmungen mache ich nicht nur in Betreff meiner eigenen moralischen Urtheile, sondern auch hinsichtlich derjenigen Anderer.

Und wenn ich den obersten Maßstab des Rechten befrage, so sagt mir dieser, daß nur in dem Falle das Eigenwohl der rechtmäßige Endzweck des Lebens sein könnte, wenn die Erstrebung dieses Zweckes mehr als die irgend eines andern die allgemeine Wohlfahrt befördern würde. Die erste Voraussetzung hierbei würde sein, daß zwischen dem Einzel- und dem Gesammtinteresse vollkommene Übereinstimmung besteht, — daß diejenige Handlungsweise, welche dem größten Glücke des Handelnden entspricht, stets auch dem der Gesellschaft gemäß ist. Diese Ansicht ist in der That oft vertreten worden; wir werden sie eingehend prüfen.

Die Leid- oder Lustfolgen eines, den bürgerlichen oder sittlichen Gesetzen widerstreitenden oder gemäßen Verhaltens pflegt man, sofern sie voraussehbar sind und dadurch den Willen bestimmen können, Sanktionen zu nennen. Man kann eine physische,

eine politische, eine sociale, eine sympathische und eine moralische Sanktion unterscheiden. Die physische Sanktion besteht aus den Leid- oder Lustgefühlen, welche der gewöhnliche Naturlauf ohne das Eingreifen der Menschen für den Handelnden in Folge seines Verhaltens herbeiführt. So sind Krankheit und früher Tod und andererseits Gesundheit und verlängertes Leben die physische Sanktion der Regeln der Mäßigkeit. Die politische Sanktion bilden die obrigkeitlichen Strafen oder Belohnungen eines unrechten oder rechten Handelns. Unter der socialen Sanktion versteht man die Leid- oder Lustgefühle, welche die, durch unser Verhalten hervorgerufenen ungünstigen oder günstigen Gesinnungen unserer Mitmenschen für uns zur Folge haben: die Unlustgefühle bei dem Gedanken, der Gegenstand der Verachtung oder Abneigung Anderer zu sein, sowie alle die vielen Übel, welche in Folge der ungünstigen Gesinnung Anderer uns treffen können, wie Abbrechen des Verkehrs mit uns, Versagung guter Dienste, ja thatsächliche Verfolgungen mancherlei Art; und andererseits die Gefühle der Freude bei der Vorstellung, von seinen Nebenmenschen geliebt und geachtet zu werden, sowie alle die weiteren guten Folgen, welche die günstige Gesinnung Anderer für uns hat. Unter der sympathischen Sanktion ist die Antheilnahme an den Gefühlen Anderer, welche durch unser Handeln hervorgerufen worden, zu verstehen. Und die moralische Sanktion bilden die Gefühle innerer Unzufriedenheit oder Zufriedenheit, welche unser Handeln, sofern wir es für unrecht oder recht halten, begleiten und demselben folgen — Gewissensschmerz und Gewissensfreude. Bewirken nun diese Sanktionen eine vollkommene Übereinstimmung von Pflicht und Selbstinteresse?

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß das von einer erleuchteten Selbstliebe gebotene Verhalten in Folge jener Sanktionen in einem sehr weiten Umfange mit demjenigen, welches das Wohl

der Gesellschaft verlangt, zusammentrifft; aber ebenso unzweifelhaft ist es, daß in vielen Fällen der Weg der selbstischen Klugheit und der der Tugend auseinandergehen.

Die physische Sanktion belohnt mit reichen Gütern ein Verhalten, welches die Vorschriften der Gesundheitslehre befolgt; und ohne Zweifel ist es eine Forderung des allgemeinen Wohles, daß, im Allgemeinen, Jeder seine Gesundheit zu erhalten und zu fördern strebe. Aber wie oft ereignen sich Fälle, wo das Wohl Anderer, das Interesse der Gesellschaft eine Nichtachtung jener Regeln gebietet! Und die Natur macht zu Gunsten eines pflichtgemäßen Verhaltens keine Ausnahme — sie bestraft eine Übertretung der Gesundheitsregeln ebenso unerbittlich, wenn sie aus den edelsten, als wenn sie aus den niedrigsten Motiven entsprang.

Die Ahndung der staatlichen Gesetze macht, der Regel nach, die Enthaltung von allen groben Verletzungen der Nebenmenschen zu einer Sache des Selbstinteresses: Verbrechen zu begehen, ist in den meisten Fällen thöricht, wie es schlecht ist. Denn wenn der Mensch auch meint — eine Hoffnung, welche die Verbrecher in der Regel hegen, — daß seine böse That nicht an den Tag kommen wird, so kann er dessen doch nicht schlechthin gewiß sein; und die Furcht, seine That einst entdeckt zu sehen, kann sein ganzes Leben beunruhigen. Dennoch können Fälle eintreten, in welchen die Aussicht, daß das Verbrechen nicht verborgen bleiben wird, so äußerst gering ist, daß sie in einer selbstsüchtigen Berechnung, dem großen Vortheile gegenüber, welcher durch die Handlung zu gewinnen sein mag, außer Acht gelassen werden kann. Es kommt aber auch vor, daß ein gesetzliches Verhalten obrigkeitliche Verfolgungen nach sich zieht. So z. B. wird in manchen Staaten ein Offizier, der, in Befolgung der Gesetze dieser Staaten, eine Herausforderung zum Duell ablehnt, mit Amtsentsetzung bestraft. In Zeiten bürgerlicher Unordnung nun vollends wird oft die politische Sanktion

das unrechte Verhalten belohnen und das rechte bestrafen; und wer Macht genug hat, wird ohne Gefahr die Gesetze mißachten können. Und schließlich müssen wir noch berücksichtigen, daß viele Handlungen, welche ihrem Wesen nach wirklich verbrecherisch sind, durch die Maschen des Gesetzes schlüpfen.

Ersetzt nun die sociale Sanktion die Mängel der politischen? In vielen Fällen ohne Zweifel. Pflichtverletzungen, gegen welche die Strafgesetze nicht einschreiten können, unterliegen doch oft dem Richterspruche der öffentlichen Meinung und im besondern der Personen, mit welchen der Unrechtthuende in Verkehr steht: und des Menschen Glückseligkeit ist in tausendfacher Weise abhängig von den Gesinnungen derer gegen ihn, in deren Umgebung er lebt. Bürgerliche Verachtung und Ächtung, Schande ist oft ein noch härteres Übel als staatliche Bestrafung. Der Rechtschaffene dagegen genießt die Achtung seiner Nebenmenschen und erfährt die wohlthätigen Folgen hiervon bei zahlreichen Gelegenheiten. Dem Wohlwollenden sind auch Andre wohlwollend gesinnt und vergelten das Gute mit Gutem. Aber belohnt die sociale Sanktion immer das rechte, bestraft sie immer das unrechte Verhalten? Diese Frage wird Niemand bejahen. Die sociale Sanktion wird gebildet durch die guten oder übeln Folgen, welche die günstigen oder ungünstigen Gesinnungen Anderer für den Handelnden herbeiführen. Je näher Andere ihm stehen, je enger er mit ihnen verbunden ist, um so wesentlicher wird in dieser Hinsicht sein Glück beeinflußt. Wenn ein Mensch nun, dem Gebote der Pflicht folgend, die Interessen der Gesammtheit dem des kleineren Kreises, in dem er selbst lebt, vorzieht, so wird er oft empfinden, wie sehr die sociale Sanktion das Rechtthun schwer machen kann. Wenn ein Beamter seine politische Pflicht erfüllt, obwohl seine Vorgesetzten auf einem, dem seinigen entgegengesetzten Parteistandpunkte stehen, oder wenn ein Mann der Wissenschaft wichtige, aber unpopuläre

Wahrheiten nicht verschweigt, so wird er oft, und seine Familie mit ihm, leiden müssen; und es wird vorkommen, daß sie und seine Freunde sein Verhalten für unnatürlich und unrecht erklären und ihr Herz von ihm abwenden. Der Beifall ferner Stehender ist keine Entschädigung für die Vernichtung des häuslichen Friedens. Wer die Pflicht unbestechlicher Gerechtigkeit nicht verletzt, obwohl Jemand, dem er zu Dank verpflichtet ist, dadurch Nachtheile hat, dessen Verhalten werden gar Viele undankbar nennen. Und gar Viele werden ihn untreu, ja verrätherisch schelten und ihn hassen, wenn er Freunden entgegentritt, sobald er ihr Thun für gemeinschädlich ansieht, oder wenn er die ungerechten Maßregeln der eigenen Parteigänger nicht beschönigt, oder Parteigegnern Gerechtigkeit widerfahren läßt. Und nicht immer ist es nur ein kleiner Kreis, den er sich durch Rechtthun verfeindet; fast das ganze Volk kann gegen ihn sein, wenn er, durch wahren Gemeinsinn beseelt, seinem Lande oder der Menschheit einen großen, aber nicht als solchen erkannten Dienst erweist. In der That, gar oft findet gerade die höchste Tugend keine Anerkennung und ist „das Beste in der Welt ohne Dank"; gar oft hat man die größten Wohlthäter der Menschheit „gekreuzigt und verbrannt." Je mehr eine Gesellschaft von dem Ideale einer Gesellschaft abweicht, um so weniger wird die sociale Sanktion das Rechtthun unterstützen. Wer sich in seinem Handeln durch die Vortheile, welche diese ihm bringen kann, bestimmen lassen will, der wird nicht an erster Stelle fragen, was recht ist, was dem wahren Wohle der Gesammtheit entspricht, sondern: was denen, die ihm nahe stehen und von denen er abhängig ist, gefällt, was die Reichen und Mächtigen gutheißen; ängstlich wird er alles vermeiden, was unpopulär ist; den Schein, seinen Nebenmenschen zu dienen, wird er zu erwecken sich befleißigen, aber ihnen wirklich zu dienen, wird er nicht eben sehr besorgt sein.

Die äußeren Sanktionen sichern nicht eine Übereinstimmung von Pflicht und Eigenglück. Verbürgen die inneren sie — die sympathische und die moralische Sanktion?

Sicherlich, thöricht ist der Mensch, der, um sein eigenes größtes Glück zu sichern, sich daran zu gewöhnen sucht, nur an seinem persönlichen Wohlergehen Interesse zu nehmen und die natürliche Antheilnahme an den Freuden und Leiden seiner Nebenmenschen in sich zu unterdrücken. Denn die Liebe zu anderen Wesen führt mehr als alles Übrige zu einer Vertiefung und Bereicherung, zu einer Beseligung des Lebens. Der kurzsichtige Egoist fürchtet, das Bestehen wirklichen Wohlwollens, die Theilnahme für Anderer Glück und Elend und das Bestreben, jenes zu fördern, dieses zu lindern, könne zu einem Aufopfern eigenen Glückes führen; überhaupt, so viel Gutes der Mensch Anderen thut, so viel entziehe er sich selbst. Allein man kann sehr oft Anderen wohlthun, ohne irgend etwas zu verlieren; und wenn man einen Verlust hat, wird derselbe oft durch reichen Gewinn mehr als ausgeglichen: denn es macht ja den Wohlwollenden glücklich, Andere zu beglücken. Das Wohlwollen führt nicht seinem Wesen nach, sondern nur unter besonderen Umständen zu einer Aufopferung eigenen Glückes. In dieser Hinsicht aber unterscheidet es sich gar nicht von den übrigen Triebfedern des Menschen, mit alleiniger Ausnahme der Selbstliebe: — sie alle, Hunger, Durst, Rache, Ehrgefühl, Wissenstrieb u. s. w., bestimmen oft zu einer Schädigung des eigenen Interesses; und keiner trägt so sehr zu Erhöhung des eigenen Glückes bei, wie Liebe und Wohlwollen. Der weise Egoist wird also diese Gefühle in sich pflegen, und nicht wird er sie auszurotten suchen. Aber macht nun die sympathische Sanktion, machen die eigenen Freuden und Leiden, welche durch die Freuden und Leiden Anderer im Handelnden hervorgerufen werden, immer das rechte Handeln zu einem egoistisch-klugen? O nein! Die Pflicht kann

zuweilen verlangen, in der Beschützung des Lebens Anderer das eigene auf's Spiel zu setzen; egoistisch-klug aber würde dies Verhalten nur dann sein, wenn die Fortdauer des eigenen Lebens nach dem Verluste des geliebten Wesens nur eine Fortdauer überwiegenden Schmerzes wäre: und wie oft ist dies nicht der Fall! Ja mehr noch, die sympathische Sanktion ist oft direkt auf Seiten des pflichtwidrigen Verhaltens. Bei den meisten Menschen richtet sich die höchste Kraft ihrer Liebe auf einige wenige Menschen: auf Weib oder Kind oder Schwester oder Freund; diese zu beglücken erfreut sie am meisten, diese zu schädigen schmerzt sie am meisten. Aber die Pflicht kann fordern, sich durch das Glück aller dieser geliebten Wesen, so wenig wie durch das eigene, nicht bestimmen zu lassen: seiner Überzeugung zu folgen, dem Staate, der Menschheit zu dienen, ob auch wir und unsre Lieben dadurch Schaden leiden. Gewiß, die Erwartung der allgemeinen guten Folgen unseres Handelns kann uns ein Gefühl der Freude gewähren; aber wie oft wird dies ganz in den Hintergrund treten neben dem Schmerze, die uns theuersten Wesen leiden zu sehen! Wer sich durch die sympathische Sanktion leiten lassen wollte, der würde in der That einem kleinen Kreise von Menschen sich widmen; aber von dem Pfade der Wohlthäter der Menschheit und von dem Wege der Pflicht würde der seinige oft weit abweichen.

Nur eine Sanktion ist es, die stets auf der Seite des pflichtgemäßen Handelns steht: die moralische Sanktion, der Friede und die Freude, welche das Bewußtsein recht zu thun begleitet. An dieser Sanktion sich genügen zu lassen, sollte der Mensch erzogen werden. Aber hat sie zur Folge, daß das pflichtgemäße Handeln immer dasjenige ist, welches am meisten dem größten Glücke des Handelnden entspricht?

Ohne Zweifel ist die moralische Sanktion eine mächtige Kraft. Durch sie ist die Tugend „ihr eigener Lohn" und das Laster seine

eigene Strafe. Sie hat unter den schlimmsten Schicksalsschlägen, unter den grausamsten Verfolgungen den Menschen aufrecht erhalten und ihm Muth und Freudigkeit gegeben. „Selig sind, die reines Herzens sind“: denn in sich schauen sie Gutes. Welche Martern andrerseits, welche Hölle auf Erden können Reue und Gewissensbisse bereiten, so wenig sie sich auch „durch äußerliche Geberden“ verrathen mögen! „Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne, und nähme doch Schaden an seiner Seele?“

Aber erwägen wir, welche Anforderungen die Pflicht an den Menschen stellen kann. Sie kann den Verzicht fordern auf alle höchsten weltlichen Güter, die der Mensch begehrt, — Liebe, Ehre, Reichthum, Wohlbehagen, Gesundheit, ja das Leben selbst, — den Verzicht auf Alles, außer auf ein gutes Gewissen. Können wir nun sagen, daß, vom Standpunkte der egoistischen Klugheit betrachtet, das gute Gewissen stets alles dieses aufwiegt? Ist die Gewissensmarter so groß, daß sie ein Leben, das durch Verabsäumung der Pflicht gerettet worden ist, zu einem Leben überwiegenden Schmerzes macht? Ist die Summe des Leides, welche der, durch die Beobachtung einer strengen Pflicht herbeigeführte Verlust von Liebe, Ehre, Reichthum, Gesundheit für einen Menschen herbeiführen kann, geringer, als die Summe der Gewissenspein, welche eine Übertretung der Pflicht nach sich gezogen haben würde? Wir fragen nicht, wie es sich bei idealisch vollkommenen Menschen verhalten würde: wir fragen, was von den Menschen gilt, wie sie thatsächlich sind. Von einigen Personen mag es wahr sein, daß das Gewissensleid alles andere Leid überwiegen würde. Aber sind das viele Menschen? Schwerlich wird man diese Frage bejahen dürfen. Den Menschen gelingt es oft beklagenswerth gut, die Stimme ihres Gewissens zum Schweigen zu bringen, zumal wenn ihr schlechtes Handeln nicht unmittelbar schlechte Folgen

gehabt, noch ihnen Schande zugezogen hat; und wenn das Gewissen nicht schweigt und seine Vorwürfe gehört werden, so pflegt dieser Schmerz doch nicht so stark zu sein, daß, ihn zu vermeiden, die größten Opfer egoistisch klug gewesen wären.

Nein, obwohl zwischen Pflicht und Selbstinteresse eine engere Verbindung besteht, als die Egoisten in der Regel gewahren, und in den meisten Fällen der Weg der Pflicht auch der zum eigenen Glücke ist, so ist dieser Einklang von Pflicht und Glück doch nicht ein vollkommener. Er ist um so vollkommener, je besser eine Gesellschaft eingerichtet ist, je stärker und einhelliger die verschiedenen Sanktionen in ihr wirken, je stärker im besondern die moralischen Gefühle entwickelt sind: und auf eine möglichst weit sich erstreckende Übereinstimmung zwischen Pflicht und Selbstinteresse hinzuwirken, ist eine der großen Aufgaben der Menschheit — deren edelste Güter ja alle durch ihre eigene Arbeit erworben sind. Aber niemals wird diese Harmonie eine schlechthin vollkommene werden und unausgeglichene Aufopferung ein Ding der Unmöglichkeit. Es ist nicht wahr und wird niemals wahr sein, daß in der Moral die Frage nur die ist, „wer sich am richtigsten und auf die wahrste Weise selbst liebt, da es der Gipfel der Weisheit sei, richtig selbstisch zu sein“; es ist nicht wahr, daß „Laster erklärt werden kann als eine falsche Berechnung der Möglichkeiten, ein Irrthum in der Abschätzung der Freuden und Leiden — falsche Moralarithmetik“. Die Tugend kann wirklich Opfer verlangen; es ist wirklich kein leerer Wahn, daß sie uninteressirt und nicht bloß eine weitsehende Klugheit ist; der allgemeine Glaube, daß der Egoismus nicht eine moralische Lebensweise ist, ist wirklich nicht grundlos.

Sicherlich ist die — sehr einschmeichelnde, sehr bequeme — Lehre, „daß der beste Weg, Anderen zu helfen, der ist, seinen eigenen (wirklichen) Vortheil zu sichern“, eine schädliche Meinung. Aber auch die Lehre, daß der beste Weg, seinen eigenen wirklichen

Vortheil zu sichern, der Weg der Pflicht ist, ist keine heilsame. Denn indem sie es so darstellt, als ob der Weg der Pflicht selbstsüchtig gerechtfertigt werden müßte, unterstützt sie die egoistischen Neigungen des Menschen und stellt sich der moralischen Entwicklung der menschlichen Natur hindernd in den Weg.

Der Mensch ist wirklich nicht ein schlechthin selbstsüchtiges Wesen, und es ist nicht nothwendig, die Moral auf jenen Irrthum zu gründen. Er ist nicht gezwungen, vor Allem nach seinem eigenen größten Glücke zu fragen; er ist auch fähig, nach dem größten Glücke der Gesammtheit zu streben, obwohl er erkennt, daß er oft wird leiden müssen, daß er mehr geben als empfangen wird; er ist fähig, sich an dem eigenen Glücke genügen zu lassen, welches das Bewußtsein recht zu thun ihm gewährt.

3. Das Bewußtsein recht zu thun als der sittliche Endzweck.

Ist nun die Beförderung des Glückes der Gesammtheit der rechte Endzweck des Lebens? Liegt nicht schon in der Anerkennung jenes als der höchsten sittlichen Richtschnur diese Annahme? Man hat dies oft geglaubt; aber der Grund davon war meist nur der, daß man sich über den eigentlichen Sinn von „sittliche Richtschnur" und „sittlicher Endzweck" nicht klar geworden war und die Verschiedenheit dieser Begriffe nicht erkannt hatte.*)

Unter Endzweck verstehen wir den direkt, nicht bloß als Mittel gewollten Theil einer Absicht, d. h. der vorausgesehenen und gewollten Folgen einer Handlung. Durch die Erreichung ihres Endzwecks wird eine Handlung zu einer erfolgreichen; sie wird zu

*) Erst Stanton Coit hat mit völliger Bestimmtheit diesen Unterschied geltend gemacht, in seiner vorzüglichen Abhandlung „Das Endziel des sittlichen Handelns" in der englischen Vierteljahrsschrift für Psychologie und Philosophie „Mind", Juli 1886.

einer mißlungenen, wenn er verfehlt wird. Die Frage nach dem sittlichen Endzweck des Lebens nun ist die Frage, welchen Gedanken, welches Motiv der Mensch in seinem Bewußtsein zur Herrschaft zu bringen suchen sollte, welche Folgen seines Handelns er als die entscheidenden, das Handeln zu einem sittlichen Erfolge stempelnden anzusehen, was er als sein „höchstes Gut" zu betrachten sich gewöhnen sollte. Die sittliche Richtschnur andrerseits läßt uns erkennen, welche Handlungen recht sind, welche Charakterbeschaffenheit eine sittlich gute, welche Erziehung des Geistes moralisch geboten ist; sie also auch hat die Frage zu beantworten, auf welchen Endzweck der Mensch sein Leben richten sollte. Die Wahl des Lebensendzwecks ist eine geistige Handlung, und die sittliche Richtschnur entscheidet über den Werth der Handlungen. Die Frage, welches der Endzweck des Lebens sein sollte, wird also durch die Entscheidung dieser Frage beantwortet: Die Wahl welches Lebensendzwecks entspricht am meisten dem allgemeinen Wohl? — Würde dieses dadurch am meisten befördert werden, daß der Mensch dessen Beförderung sich zum Lebensendzweck machte?

Wenn der Mensch dies zum Lebensendzweck erwählte, so würde in einem jeden Falle, wo das Streben, die allgemeine Glückseligkeit zu befördern, ohne Erfolg bleibt, die Handlung ein moralischer Mißerfolg sein. Erwägen wir nun, wie unsicher oft der Ausgang unsrer Unternehmungen ist, wie oft die besten Absichten durch den Zufall oder die feindlichen Absichten Anderer durchkreuzt werden, wie oft dem Leben des Menschen ein Ende gesetzt wird, bevor er noch seine Pläne hat verwirklichen können! Nehmen wir an, ein Forscher verwende lange Jahre hindurch seine beste Kraft auf die Ausarbeitung eines Werkes, dessen Vollendung, für die Interessen der Menschheit von hohem Werthe, er als die eigentliche Aufgabe seines Lebens ansieht. Da zerstört eine Feuersbrunst sein Haus, und das Werk seines Lebens wird vernichtet. Er wird krank, und

seine Sterbestunde kommt. Soll er nun sagen: All' meine Arbeit war vergeblich, mein ganzes Leben ein moralischer Mißerfolg? Das würde sehr unweise sein. Er müßte es aber sagen, wenn die Beförderung der Wohlfahrt der Menschheit sein letztes Lebensziel gewesen wäre. Die Wahl dieses Endzieles ist nicht weise; denn seine Erreichung kann durch äußere Umstände vereitelt werden. Der Mensch bedarf, wenn er vor Entmuthigung, vor Verzweiflung bewahrt werden soll, eines Zieles, dessen Erreichung ganz allein von ihm selbst abhängt, — eines Zieles, das ihn unabhängig macht von allem Äußeren, das ihm einen festen Halt giebt in allen Lebenslagen, ihn allen Schicksalsschlägen gegenüber aufrechterhält. Ein solches Festes und Sicheres, Trost und Freudigkeit Gewährendes ist allein das Bewußtsein, *sein Bestes* zur Beförderung des allgemeinen Wohles gethan zu haben, — das Bewußtsein erfüllter Pflicht. „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde." Die Erlangung dieses Bewußtseins, nicht die Erreichung äußerer Erfolge, sollte der Mensch zu seinem Lebensendzweck machen.

Etwas, dessen Erreichung ein Gegenstand des Zweifels bleibt, wie die thatsächliche Erhöhung des allgemeinen Glückes, das so in der Hand des Zufalls liegt, so sehr von der begünstigten Lage des Einzelnen abhängt, ist wenig dazu geeignet, den Menschen, allen Menschen als Lebensendziel empfohlen zu werden. Es ist wahr, das Glück der Menschheit kann wohl ein Gegenstand glühender Begeisterung werden für Viele. Aber wird dies Ziel sie aufrecht erhalten, wenn ihre wichtigsten Unternehmungen fehlschlagen? Und kann es Jedermann begeistern? Wird der Arme und Schwache, der Kranke und Verlassene nicht sagen: Ja ihr, ihr Reichen und Mächtigen, ihr Fürsten und Staatsmänner, ihr möget euch, vielleicht, — und möget nur nicht selbst ihr einst dabei verzweifeln! — das Wohl der Menschheit zum letzten Ziele setzen; aber wir?

Wie wenig können wir dazu thun — wie sind wir auch hier, mit euch verglichen, arm und schwach! Ein solches Ziel giebt uns nicht Muth und Freudigkeit. Ist der moralische Lehrer nicht im Stande, dem Menschen ein sittliches Ziel zu zeigen, das wir so gut wie die Reichsten und Mächtigsten erlangen können?

Jeder, seine Lage sei, welche sie sein möge, kann so handeln, wie es nach seiner besten Überzeugung unter den gegebenen Umständen dem Menschheitswohle entspricht. Mögen die thatsächlichen Folgen auch andere sein, ihm bleibt stets das Bewußtsein, sein Bestes gethan zu haben. Das Bewußtsein recht zu handeln ist ein Ziel, das der Niedrigste so gut wie der Höchste in jedem Augenblicke seines Lebens erreichen kann, — ein *höchstes Gut*, das keine äußere Macht ihm rauben kann, das seiner Seele Frieden und Freude giebt, was ihm auch begegnen möge. Wie wird der Mensch bewegt, wie fühlt er sich erhoben, wenn er erkennt, daß so nahe liegt, was ihm Kraft und Zuversicht geben kann!

Das Bewußtsein recht zu thun zum höchsten Ziele sich setzen, heißt nicht, es sich zum einzigen setzen. Den Gedanken an dieses Ziel zum herrschenden Motiv machen, heißt nicht, alle anderen unterdrücken. Im Gegentheil, wer jenes Ziel erwählt, wird alle Gefühle in sich zu entwickeln und zu kräftigen suchen, die das Rechthandeln erleichtern. Vor Allem wird er das allgemeine Wohlwollen in sich nähren und pflegen, den Wunsch, die Menschen besser und glücklicher zu machen, ihr Leben dem Ideale menschlichen Lebens näher zu bringen.

Wer das Bewußtsein recht zu thun zum höchsten Lebensziel erwählt, muß sich dem Dienste der Menschheit weihen, wie der, welcher die Beförderung des Menschheitswohles sich zum Lebensendzweck macht. Der Gedanke an sein letztes Ziel schützt ihn davor, sich bei der Beantwortung der Frage, was recht und Pflicht ist, durch sein eigenes Interesse verblenden zu lassen, und bewahrt ihn

davor, sich die eine oder andere Lieblingssünde zu gestatten, vorgebend, daß er sie ja durch anderes, das allgemeine Wohl befördernde Thun wieder gut mache: jener Gedanke zwingt ihn, nach der Erfüllung jeglicher Pflicht zu streben. Während der, welcher äußere Erfolge erstrebt, nur zu leicht entmuthigt wird und von ferneren Anstrengungen absteht, wenn deren Erreichung fortgesetzt vereitelt wird, bleibt, wer jenes innere Ziel verfolgt, unerschütterlich bis an sein Ende im Dienste des Rechten. Er bleibt stark und fest, was auch das Schicksal über ihn und seine Pläne verhängen möge. Wenn „Gott" und „der Herr" das Gute in uns ist, so spricht er mit dem Psalmisten: „Der Herr ist mit mir, darum fürchte ich mich nicht; was können mir Menschen thun?" „Gott ist unsre Zuversicht und Stärke, eine Hülfe in den großen Nöthen, die uns getroffen haben. Darum fürchten wir uns nicht, wenn gleich die Welt unterginge und die Berge mitten in's Meer sänken."

Wird der, welcher die moralische Sanktion zum Endziel erwählt, glücklich werden? Vielleicht. Wir wissen es nicht. Nur so viel wissen wir, daß er nie ganz unglücklich werden kann, weil „Gerechtigkeit und Friede sich küssen." Er wird glücklicher werden als der, welcher die Beförderung des Menschheitswohles zu seinem Endzweck macht; denn er ist unabhängiger als dieser vom äußeren Schicksal. Wenn sein Dienst für die Menschheit erfolgreich ist, hat er die Freude des äußeren Gelingens, so gut wie Jener; und wenn, ohne seine Schuld, die erwarteten Folgen für das allgemeine Wohl nicht eintreten, erhebt ihn das Bewußtsein, sein herrschendes Lebensziel und höchstes Gut dennoch erreicht zu haben. Sein rechtes Handeln wirket in Wahrheit zu seiner „ewigen Seligkeit": die Folgen, die es in seinem Innern, in seiner Erinnerung zurückläßt, erstrecken sich über sein ganzes Dasein. Er „sorget nicht", denn er weiß, daß er morgen so gut wie heut das „höhere

Leben" führen und sein höchstes Gut erreichen kann. „Man ist immer erfolgreich, wenn man nur recht thun will." Seine Seele kennt nicht das Schwanken, die peinliche Unentschiedenheit derer, die kein festes Ziel verfolgen: sein Weg ist für immer bestimmt durch den Stern der Pflicht. Wenn er krank wird, so weiß er, daß die Krankheit neue Pflichten ihm bringen und deren Erfüllung ihn heiligen und stärken wird. Wenn der Tod ihm naht, so tröstet ihn der Gedanke an sein wohlverbrachtes Leben und seine Liebe zu den Überlebenden und deren Kindern und fernsten Kindeskindern. Wenn der Tod die ihm theuersten Wesen von seinem Herzen reißt, so weiß er, daß die ganze Menschheit der Gegenstand seiner Liebe sein sollte.

„Der Ruhm eines guten Menschen," sagt Thomas a Kempis*), „ist das Zeugniß eines guten Gewissens. Habe ein gut Gewissen, so hast du allezeit Freude. Ein gut Gewissen kann gar viel tragen und ist sehr fröhlich in Widerwärtigkeiten. Ein böses Gewissen ist allezeit böse und unruhig. Süß wirst du ruhen, wenn dein Herz dich nicht beschuldigt. Wolle dich nicht freuen, als wenn du Gutes gethan. Die Bösen haben nimmer wahre Freude und empfinden auch keinen inneren Frieden."

Wenn die Beförderung des Wohles der Menschheit zum Endziel gemacht wird, so ist die Triebfeder, auf welche man sich beruft, das allgemeine Wohlwollen. Aber ein wie schwaches Gefühl ist dieses bei den meisten Menschen, wie unzulänglich, die mächtigen Antriebe der Selbstliebe und der Leidenschaft zu überwältigen! Und wie sehr hängt es von der augenblicklichen Stimmung des Menschen ab, wie wenig ist es geeignet, jene Stetigkeit und Gleich-

*) Thomas von Kempen's Nachfolge Christi. II. Buch 6. Kapitel: „Von der Freude eines guten Gewissens." Nach der kirchlich approbirten Übersetzung.

förmigkeit des Handelns zu verbürgen, welche das Merkmal wirklicher Tugend ist! Aber die sittliche Berufung ist auch nicht ein Appell an das Wohlwollen, sondern an das moralische Gefühl, das Gewissen. Wohlwollen und Gewissen sind nicht dasselbe. Dieses drängt uns, recht zu handeln, d. i. Handlungen zu thun, deren von uns erwartete Folgen dem allgemeinen Wohle gemäß sind: es hat sein Ziel erreicht, wenn die rechte Handlung gethan ist; das Wohlwollen will das dem Menschheitswohl Gemäße verwirklichen, und es hat sein Ziel verfehlt, wenn dieser Erfolg vereitelt wird. Wenn ich, unter eigener Gefahr, etwas thue, was das Wohl der Menschheit fördern sollte, die — für mich nicht vorausfehbaren — thatsächlichen Folgen aber andere sind, so giebt mein Gewissen mir Freude, mein Wohlwollen Schmerz. Das Gewissen geht auf etwas in mir, das Wohlwollen auf etwas außer mir. So zeigt schon die unmittelbare Selbstbeobachtung, daß nicht das allgemeine Wohl das Endziel des sittlichen Handelns ist.

Der Mensch hat ein tiefes inneres Sehnen nach irgend welcher Glückseligkeit. Wenn er sie auf Erden nicht findet, so sucht er sie in anderen Welten. Er hat aber auch ein tiefes inneres Sehnen nach Heiligkeit und oft eine geheime Unzufriedenheit und Unruhe bei dem Gedanken an sein Thun. Die Sittenlehre stillt diese doppelte Sehnsucht, indem sie ihn heißt, auf sein größtes Glück zu verzichten und heiliges Glück, moralische Seligkeit zu erstreben.

Sie verlangt nicht von ihm, bloß „für Andere zu leben.“ Haben denn Andere allein Rechte? Will und soll nicht auch er selig werden? Sie verlangt nicht von ihm, daß er fernen Idealen, der Kultur, dem Wohlergehen künftiger Geschlechter seine ganze Gegenwart hingebe. Hat denn die Zukunft allein Rechte? Sie verlangt von ihm, daß er für das Beste in ihm selbst lebe, daß er seine gegenwärtige Seligkeit schaffe, indem er thut, was nach seinem besten Wissen zum Wohle der Menschheit führt.

Vielleicht sagt Jemand, das sei ja eine selbstische Auffassung des sittlichen Lebens, und der Mensch habe doch das Bewußtsein, daß das moralische Handeln uneigennützig sein müsse; auch werde die Gewissensfreude nicht erlangt, wenn sie erstrebt wird, — das Gewissen verweigere die Bestätigung des Geschäfts. Nun, das „Geschäft“ wäre in der That oft ein sehr schlechtes; als „Geschäft“ wäre es oft so thöricht, als wenn Jemand hundert Thaler ausgeben wollte für eine Ware, die nicht zehn werth ist. Das Gewissen verweigert die Bestätigung? O du, der du dies sagst, hast du wohl dies Geschäft versucht? Selbstisch ist es? Aber ist das selbstisch, freiwillig, ein für allemal, auf sein größtes Glück zu verzichten, um nur Gewissensfrieden zu erlangen? O daß doch Niemand ohne diese Selbstsucht wäre! Der du dies selbstisch nennst, frage dich: Weißt du dich ohne Sünde? Und kennst du ein besseres, ein sichreres Mittel, dich zu vervollkommnen? Willst du — sei ganz aufrichtig! — willst du nicht vielleicht gerade darum dieses Ziel nicht wählen, weil du nicht besser, nicht uneigennütziger werden willst? Auf die Achtung für uns selbst, sagt Kant, „wenn sie wohl gegründet ist, wenn der Mensch nichts stärker scheut, als sich in der inneren Selbstprüfung in seinen Augen geringschätzig und verwerflich zu finden, kann jede gute, sittliche Gesinnung gepfropft werden, weil dieses der beste, ja der einzige Wächter ist, das Eindringen unedler und verderbender Antriebe vom Gemüthe abzuhalten.“ Würde ein Mensch, den wir jetzt verehren, wirklich in unsrer Achtung sinken, würden wir sagen, daß er doch nur einer feineren Selbstsucht fröhne, wenn wir entdeckten, daß sein letztes Lebensziel ist, vor dem inneren Richter ohne Tadel zu bestehen?

Es ist eine uralte Klage, daß der direkte Trieb, seine Pflicht zu thun, meist so gar schwach ist, daß der Mensch hundertmal mehr weiß, was recht ist, als er zu thun gewillt ist. So rufen

wir denn den natürlichen Bundesgenossen jenes Triebes zu Hülfe, den Gedanken an die moralische Vergeltung, welche unser Thun in unserem eigenen Innern finden wird, — an diesen Himmel, diese Hölle erinnern wir uns. Das wird uns oft Kraft geben, der Versuchung zu widerstehen, wie es uns Trost finden läßt in Leid und Trübsal. Die moralische Sanktion setzt uns in den Stand, würdig zu leben und zu sterben ohne die Tröstungen eines ungerechtfertigten Glaubens.

Blicken wir auf den Gang unsrer Betrachtungen zurück. Wir hatten erkannt, was die Richtschnur der Moral ist und auf welche Weise wir feststellen können, welches Verhalten das rechte ist; und wir fragten nun, wie der Mensch am sichersten an Rechtthun zu gewöhnen sei; ob nicht das beste Mittel dies sei: ein wirksames Motiv in seinem Leben zur Herrschaft zu bringen. Wir überzeugten uns von der Irrigkeit der Ansicht, daß allen menschlichen Handlungen das Motiv des Selbstinteresses zu Grunde liege; dieser Irrthum, sahen wir, entsprang aus einer Verwechslung zweier ganz verschiedener Erscheinungen, der Gefühls- und der Erkenntnißseite der Willensakte. Die Thatsache, daß diejenige Vorstellung zum Handeln bewegt, welche mit dem größten Freude- oder dem geringsten Unlustgefühl unmittelbar verbunden ist, führte zu der falschen Meinung, daß die Vorstellung der größten zukünftigen eigenen Freude oder des geringsten Leids stets den Willen bewege; während in Wirklichkeit oft die Vorstellung des Glückes Anderer oder die der Pflicht mehr Einfluß auf unsre gegenwärtigen Gefühle und dadurch auf das Handeln ausübt, als die Vorstellung des eigenen Wohles. Das Selbstinteresse ist nicht die alleinige und es ist nicht die herrschende Triebfeder des Handelns aller Menschen; sollte sie es sein? Dies würde jedenfalls nur unter

der Voraussetzung möglich sein, daß Eigenwohl und Gesammtwohl stets in vollkommener Übereinstimmung stehen; eine Betrachtung der Wirksamkeit der verschiedenen Sanktionen überzeugte uns aber, daß dies nicht der Fall ist. Alle, mit alleiniger Ausnahme der moralischen Sanktion, können unter Umständen das Rechtthun mit schweren Übeln verfolgen; die moralische Sanktion für sich aber ist oft nicht im Stande, das Rechtthun zu einem egoistisch klugen zu machen. Tugend und weitsehende Selbstsucht ist wirklich nicht dasselbe; und ebendarum sollte der Mensch nicht die Selbstsucht in sich pflegen. Nur nach einer Form des eigenen Glückes sollte er stets streben: nach Gewissensfrieden. Das ist das wahre „Heil unsrer Seele". Wer dieses innere Ziel sich setzt, wird besser, dem Gesammtwohl gemäßer handeln, als wer die Beförderung des Gesammtwohls zu seinem Endzweck macht; und ebendarum sollte der Mensch jenes Endziel erwählen. Das höchste sittliche Gebot, der kategorische Imperativ erhält also diese Fassung:

Strebe nach Gewissensfrieden, indem du dem Wohle der Menschheit dich weihst.

Wenn wir das Gute in uns als den „Gott unsers Lebens" erkennen, dann dürfen auch wir mit Paul Gerhardt sprechen:

Gieb dich zufrieden und sei stille
In dem Gotte deines Lebens:
In ihm ruht aller Freuden Fülle,
Ohn' ihn mühst du dich vergebens.
Er ist dein Quell und deine Sonne,
Scheint täglich hell zu deiner Wonne.
Gieb dich zufrieden.

Vierter Abschnitt.

Pflicht.

„Woran ich auch immer zweifeln möge, ich kann nicht an dem Gesetze der Pflicht zweifeln." William M. Salter.

1. Der Begriff des Rechten. Gefühl und Vernunft.

Die Sittenlehre hat die Frage zu beantworten: Was soll ich thun? Was heißt dies nun: „Ich soll"? Unsere früheren Untersuchungen haben der Beantwortung dieser Frage vorgearbeitet.

Oft bedeutet „ich soll" nur, daß etwas das Verlangen, der Wille, der Befehl eines Andern ist. „Du sollst dies thun" heißt oft nur: „Ich will, daß du dies thust"; „ich soll dies thun": „er will, daß ich dies thue." „Sollen" bedeutet in diesem Falle also die Anforderung eines wollenden Wesens an ein anderes. Offenbar ist das aber kein moralisches Sollen. Ist das recht, was man von mir verlangt? so frage ich, sofern ich ein moralisches Wesen bin. Wenn es unrecht ist, so thue ich es nicht; wenn es recht ist, so thue ich es, — aber nicht, weil man es von mir verlangt, sondern weil es recht ist. Was heißt dies nun: „Es ist recht", „es ist unrecht"?

Recht und unrecht sind die allgemeinsten Ausdrücke der moralischen Werthschätzung von Handlungen. Werthe giebt es nur in Beziehung auf Gefühle. Moralischen Werth oder Unwerth hat, was zu einer besonderen Klasse von Gefühlen — wir nennen sie

moralische — in ursächlicher Beziehung steht. Wenn einem Menschen diese Gefühle fehlten, — wenn er bei der Vorstellung von Handlungen und Charaktereigenschaften Anderer niemals Gefühle der Achtung oder Verachtung, der Liebe oder des Unwillens, bei der Vorstellung eigener Handlungen oder Charaktereigenschaften niemals Zufriedenheit oder Unzufriedenheit empfunden hätte, — so würden die Worte recht und unrecht, Pflicht und pflichtwidrig, Tugend und Laster keinen Sinn für ihn haben: er würde kein moralisches Wesen sein. Diese Gefühle, diese Thatsachen des Geistes sind die letzten Grundlagen der Moral. Der Psychologe oder Anthropologe mag untersuchen, wie sie entstanden sind; der Ethiker geht davon aus, daß sie sind. Ohne diese Gefühle gäbe es keine Moral, keine Ethik.

Aber auch ohne Vernunft gäbe es keine Moral, keine Ethik. Der Mensch ist nicht nur ein fühlendes, er ist auch ein denkendes Wesen. Erfahrungen verschiedener Art bestimmen ihn dazu, über das Gebiet dessen, worauf seine sittlichen Gefühle sich richten, nachzudenken, um mehr Klarheit, Einheit und Zusammenhang in dasselbe zu bringen. Indem die Vernunft das Gemeinsame in vielen ähnlichen Fällen, welche Beifall oder Mißfallen hervorrufen, begrifflich feststellt, entsteht das Bewußtsein von Regeln; und aus vielen einzelnen Regeln lassen sich allgemeine Grundsätze gewinnen, welche ihrerseits zum Ausgangspunkte von Ableitungen gemacht werden können.

Unter recht und unrecht nun verstehen wir dasjenige, was einer Regel des Handelns, die wir anerkennen, gemäß ist oder widerspricht. Diese Regeln gelten nicht nur für uns, sondern für alle Mitglieder der Gesellschaft: nicht nur unsere eigenen Handlungen, sondern auch die der Andern beurtheilen wir durch sie. Eine Vernunftthätigkeit ist also erforderlich. Der Begriff von Regeln, die Anwendung einer Regel auf einen bestimmten Fall,

die Vorstellung anderer bewußter Wesen, die Vorstellung des Ganzen eines Lebens, des Ganzen einer Gesellschaft, die Berücksichtigung der besonderen Verhältnisse des Lebens, die Erkenntniß der Folgen der Handlungen kommen nur durch Vernunft zu Stande. Alle Überlegungen, welche recht und unrecht betreffen, alle Gespräche mit Anderen über sittliche Gegenstände, alle durch Gründe herbeigeführten Veränderungen sittlicher Ansichten beweisen, daß die Moral nicht eine Sache des bloßen Gefühls ist. Wäre sie es, so würde die Sittenlehre in praktischer Hinsicht ohne jede Bedeutung sein.

Die Vorstellung von recht und unrecht ist also durch eine Vernunftthätigkeit gewonnen, und jedes Urtheil über recht und unrecht enthält eine Vernunftthätigkeit, da es die Beziehung eines gegebenen Falles auf eine Regel ausdrückt. Aber mit jener Vorstellung sind Gefühle verbunden: denn jene Regeln, durch welche bestimmt wird, ob etwas recht oder unrecht ist, sind ja selbst aus Gefühlsthatsachen abgezogen und Gefühle daher sind mit der Vorstellung der Regel verbunden. Eben darum, weil die Vorstellung: es ist recht, es ist unrecht, von Gefühlen begleitet ist, ist sie ein Beweggrund des Handelns.

Man hat die Moral oft zu einer Sache der reinen Vernunft machen wollen. Allein die Gründe, die man für diese Ansicht angeführt hat, beweisen nur, daß Vernunft eine nothwendige, nicht, daß sie die einzige oder die wesentlichste Bedingung der Moral ist.

Das Gebiet der Moral wird als das für uns Wichtigste und Werthvollste anerkannt: sie muß daher in Beziehung zu Gefühlen stehen. Das ganze Wörterbuch der Moral, alles Reden vom Guten, Edlen, Großen, Ehrwürdigen, Heiligen, vom Gemeinen, Niedrigen, Bösen, Ruchlosen, beweist, daß Gefühle das A und O in der Moral sind. Die Vorstellung, daß etwas recht oder gut

ist, wird als das eigentlich moralische Motiv angesehen: diese Vorstellung kann daher nicht ein reiner Vernunftbegriff, sondern sie muß mit Gefühlen verbunden sein — ohne Gefühle kein Wollen und Handeln. Die Moral setzt Zwecke, Zwecke sind Gegenstände des Wollens, und ohne Gefühle kein Wollen. Wenn beim Moralischen und Unmoralischen das Wesentliche in der Vernunftgemäßheit oder Vernunftwidrigkeit bestände, so würde alles Vernunftgemäße und Vernunftwidrige moralische Bedeutung haben. Jeder Irrthum wäre unrecht, wie jedes Unrecht ein Irrthum. Der intelligenteste Mensch würde der moralisch beste und der am wenigsten intelligente der moralisch schlechteste sein. Auch wäre es unerklärlich, wie man dazu käme, unter den pflichtmäßigen und andrerseits unter den pflichtwidrigen Handlungen einen so großen Rangunterschied zu machen und den Mord z. B. unvergleichlich stärker zu verdammen als eine Lüge: da doch die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Vernunft keine Grade haben kann. Reden wir in der Moral von wahren und falschen Handlungen? Nein, wir reden von guten und bösen. Ein Mord ist nicht eine falsche Handlung, er ist nicht eine unvernünftige, er ist eine böse; die That des Arnold von Winkelried war nicht wahr oder richtig oder vernünftig, sondern gut. Wenn wir gelegentlich von einer „falschen" Handlung reden, so verstehen wir darunter nicht eine moralisch verwerfliche, sondern eine solche, die sich auf einen Irrthum gründet, oder die zu dem erstrebten Zwecke nicht die geeigneten Mittel wählt. Der Verbrecher braucht hinsichtlich keines Umstandes im Irrthume zu sein, er kann zur Verwirklichung seines Zweckes die passendsten Mittel wählen, er kann bei dem Aussinnen und der Ausführung seines Anschlages einen hohen Grad von Vernunftthätigkeit ausüben. Die Wahrheit, daß nicht die intellektuelle Seite des Menschen in der Moral die Hauptsache ist, bezeugt auch das allgemeine Bewußtsein: nicht

einen guten „Kopf", sondern ein gutes „Herz" sieht es als das Wesentliche an.*)

Schon der eine Umstand, daß es noch keinem Sittenlehrer gelungen ist, auch nur eine einzige moralische Bestimmung aus reiner Vernunft abzuleiten, ist beweisend. Die Vernunftprincipien, die Denkgesetze gelten für Alles und so auch für die Moral; aber sie haben nicht eine vorzugsweise sittliche Bedeutung, und kein Inhalt läßt sich aus ihnen ableiten. Aus bloß Logischem folgt bloß Logisches, aus Mathematischem nur Mathematisches. Was man für „intuitive Vernunftprincipien der Ethik" ausgegeben hat, waren lediglich logische und mathematische Sätze: — in der That von höchstem Werthe, aber, bei ihrer lediglich formalen Natur, unvermögend, irgend welchen sittlichen Inhalt zu erzeugen. Wie die Vernunft den Begriff von Regeln bildet, so ordnet sie denselben auch, ohne Rücksicht auf die besonderen Gefühle, die einzelnen Fälle unter, sie wendet die Regeln unparteiisch an, sie schließt von

*) Man gestatte, einige Stellen aus Lombroso's Werk „Der Verbrecher" hier anzuführen: „Es ist nicht zu läugnen, daß es wirklich hie und da geniale Verbrecher gegeben hat, d. h. Schöpfer neuer Formen von Verbrechen, wahrhafte Erfinder im Bösen. Sicherlich war Vidocq ein Mann von Geist, der zwanzigmal zu entkommen und einige hundert Verbrecher in die Hände der Justiz zu liefern verstanden und schließlich eine treue Psychologie des Verbrechens geschrieben hat." (S. 379.) „Kraft-Elbing und Schüle sagen von den mit Moral Insanity Behafteten, sie seien moralische Idioten, denen das Gemüth fehlt .... Dabei wissen sie ganz gut, was ihnen nutzen oder schaden kann, haben aber nicht das mindeste Gefühl für das Wohl und Wehe Anderer, — für alles, was man für gut oder schön hält." (S. 457 u. f.) Vigna, der Direktor der Irrenanstalt S. Clemente für Frauen „sagt von zweien seiner Kranken: ‚Ihr Gedächtniß ist vorzüglich, ihr Verstand fein, ihre Kenntnisse bedeutend und vielseitig. Beide sind aber selbstsüchtig und ohne alles wahre Gefühl.'" (S. 458.) Der Verbrecher „weiß zwar, was Gerechtigkeit ist, er hat aber kein Gefühl dafür." (S. 531.)

Gleichem auf Gleiches: sie bahnt der Ausbreitung des Mitgefühls und des Gerechtigkeitsgefühls den Weg mit jener Frage, die in dem Kampfe gegen die Sklaverei einst eine solche Rolle spielte: „Bin ich nicht ein Mensch und ein Bruder?" Aber aus bloßer Vernunft ergeben sich keine praktischen Regeln und keine Menschenliebe. Bloße Vernunft war es nicht, was Wilhelm I. dies Gelöbniß in seine „Lebensgrundsätze" aufnehmen hieß: „Ich will ein aufrichtiges und herzliches Wohlwollen gegen alle Menschen, auch gegen die Geringsten — denn sie sind alle meine Brüder — in mir erhalten und beleben."

Recht ist, was einer sittlichen Regel gemäß ist. Aber wie ist diese zu bestimmen? Durch ein zuleitendes oder ableitendes Verfahren, so scheint es, durch „Induktion" oder „Deduktion". Wenn sie durch Deduktion gewonnen wird, so müssen wir schließlich zu einer obersten Regel gelangen, welche nicht mehr abgeleitet werden kann. Diese muß also, so scheint es, durch Induktion festgestellt werden. Was ist der Stoff für dieses zuleitende Verfahren? Das gesammte Gebiet dessen, was moralischen Beifall und Mißfallen erregt. Man sagt zuweilen, die Regeln der Moral — oder einige derselben, die obersten — werden weder durch Induktion noch durch Deduktion, sondern durch „Intuition", durch unmittelbare Anschauung gewonnen: sie leuchten von selbst ein und seien eines Beweises weder fähig noch bedürftig. Kennzeichnend ist es nun, daß diejenigen, welche „selbstevidente" Regeln annehmen, uns oft nicht sagen, welches diese sind. Wenn sie aber solche aufzustellen suchen, so geben sie uns theils nur rein formale Bestimmungen, durch welche sich gar keine Frage der Moral entscheiden läßt, theils finden ihre Regeln keine allgemeine Anerkennung: — welche sie doch finden müßten, wenn sie wirklich selbstverständlich wären. Selbstevidente Regeln würden keine Ausnahmen verstatten, von allen den moralischen Regeln aber, welche man aufgestellt hat,

erkennen Viele Ausnahmen als berechtigt an. Die Thatsache ist, daß Manche jeden Glauben, jede Überzeugung, die sie zuversichtlich hegen, als eine selbstverständliche Wahrheit, eine „Intuition" ansehen. Einige sagen, es gebe in Wirklichkeit nur Eine moralische Intuition: die, daß dem allgemeinen Wohl gemäß zu handeln sei. Gewiß, man kann zu der festen Überzeugung gelangen — zu einer Überzeugung, die sicherer ist als jede andere in der moralischen Welt, da sie gleichsam der Brennpunkt ist, in dem alle Strahlen der Moral zusammenlaufen, — zu einem Glauben, der so stark ist, als wenn er eine Intuition wäre, — daß das dem allgemeinen Wohl gemäße Handeln das rechte ist. Aber diese Überzeugung kann nicht eine Intuition genannt werden, weil sie ursprünglich nicht von selbst einleuchtet und thatsächlich von vielen intelligenten Wesen nicht getheilt wird. „Gerechtigkeit geschehe, ob auch die Welt untergehe!" Das haben Viele für ein sittliches Gebot angesehen, und es scheint nicht, daß es nur die Meinung ausdrücken soll, Gerechtigkeit sei die nothwendige Bedingung des allgemeinen Wohles. In der That, wir bezweifeln nicht, daß es möglich sein würde — wenn man nur das rechte Lehrverfahren befolgte — jedes entwickelte intelligente Mitglied einer civilisirten Gesellschaft zu der Anerkennung zu bestimmen, daß das dem allgemeinen Wohle gemäße Handeln das rechte sei: aber diese Überzeugung wird man nur auf dem Wege des Begründens herbeiführen, — sie ist eine Sache der vermittelten, „diskursiven", nicht der intuitiven Erkenntniß.

Die Entdeckung des obersten Grundsatzes der Moral ist eine Sache der Vernunft, und die Ableitungen aus demselben sind es ebenfalls, — wie die Entdeckung der Gesetze der Mechanik und die Ableitungen aus denselben eine Sache der Vernunft sind. Aber so wenig die Erkenntnisse der Mechanik durch reine Vernunft zu gewinnen sind, so wenig sind es die moralischen. Die Erfahrungsgrundlage jener Erkenntnisse sind Vorgänge in der äußeren Natur, diejenigen dieser eine bestimmte Klasse von inneren Erfahrungen, nämlich von Gemüthsbewegungen besonderer Art.

Diese moralischen Gefühle — Achtung und Verachtung, Verehrung und sittlicher Abscheu, Gewissensfriede und Reue — sind keine Vernunftthätigkeiten, sondern eben — Gefühle. Aber Manche sagen nun, diese Gefühle seien nur die Folge der Erkenntniß einer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit den Regeln des Rechten: diese sei das Erste, die Gefühle das Zweite. Aber nehmen wir einmal an, es gebe solche Regeln aus reiner Vernunft, so ist doch gar nicht ersichtlich, wie dieselben jene mannichfaltigen, in den verschiedensten Graden der Lebhaftigkeit auftretenden Gefühle hervorrufen sollten. Daß wir von den Gefühlen zu den Regeln kommen, ist leicht zu begreifen: die Vernunft thut auf diesem Gebiete ihr Werk der Absonderung und Verallgemeinerung wie auf jedem anderen, sie faßt die verschiedenen Handlungen ähnlicher Art, welche moralische Gefühle hervorrufen, zu Klassen zusammen, sie bringt das Einzelne unter allgemeine Regeln, und sie erkennt, mit mehr oder minder Deutlichkeit, die Wichtigkeit der Befolgung dieser Regeln für die Sicherheit und das Wohl der Gesellschaft. Aber wie wir von den Regeln zu den Gefühlen kommen sollen, ist unerfindlich, falls nicht schon die Regeln selbst aus den Gefühlen gewonnen sind: und wenn sie es sind, so sind sie keine Regeln aus reiner Vernunft.

In zweifacher Weise also kann eine Werthschätzung stattfinden: unmittelbar durch das Gefühl, und mittelbar durch Beziehung auf moralische Regeln (die aber selbst Gefühle zur Voraussetzung haben). Je nach der Gemüthsanlage, der Erziehung, der Bildung, den Lebensumständen eines Menschen wird bei ihm mehr die eine oder die andere Form der Werthschätzung vorwalten. Wenn ein Fall durch Bezugnahme auf allgemeine Regeln

entschieden wird, so kann die dem sittlichen Urtheil vorangehende Vernunftthätigkeit — welche vielleicht die Berücksichtigung der verwickeltsten Verhältnisse, die Feststellung der entferntesten Folgen erforderlich macht — sich durch einen langen Zeitraum erstrecken, während dessen der Gemüthszustand des Menschen nicht wesentlich anders zu sein braucht, als bei irgend einer Untersuchung rein wissenschaftlicher Art; und wenn das Endurtheil gefällt wird: „Es ist recht," „es ist unrecht," ist der Gemüthszustand von dem einer völligen Gleichgültigkeit oft nur wenig verschieden. Es ist daher sehr natürlich, daß Solche, welche der Entstehung der Regeln der Moral nicht nachforschen und nur diese zweite Art der Werthschätzung in's Auge fassen und nicht erwägen, welchen Gemüthszustand sie haben würden, wenn sie selbst Zeuge einer Handlung von großem sittlichem Werthe oder Unwerthe wären, das moralische Urtheil zu einer Sache bloßer Vernunft zu machen sich verleiten ließen.

Ein anderer Umstand, der zu dieser Annahme geführt hat, ist die alte Meinung, daß das eigentliche Wesen des Menschen in der „Vernunft" bestehe, — eine Ansicht, welche die meisten alten Philosophen hegten, und welche im Mittelalter die allgemein herrschende war. Sie beruhte theils auf einer unbestimmten Fassung des Begriffes „Vernunft" — unter welchen zuweilen alles befaßt wurde, was durch eine intellektuelle Thätigkeit bedingt ist, — theils auf einer unvollkommenen Untersuchung der geistigen Vorgänge. Eine genauere Beobachtung der menschlichen Natur hat gelehrt, daß, wenn man hier überhaupt von einem mehr oder minder „Wesentlichen" reden darf, Gefühl und Wollen das Wesentlichere ist. Alle Thätigkeit des Menschen als eines bewußten Wesens ist durch Gefühle bedingt; alles, dem der Mensch Werth zugesteht, hat seinen Werth nur durch Gefühle. Die mittelalterlichen Denker sahen zuweilen in dem Menschen ein Mittelding zwischen Thier und „Engel". „Engel" waren nach der Auffassung einiger reine Vernunftwesen; der Mensch würde ein Engel werden, wenn er sich aller seiner Eigenschaften, außer der Vernunft, entledigen könnte. Heutzutage haben wir kein Interesse mehr für Märchen von Engeln oder Teufeln; aber das würden wir sagen, daß, wenn die Engel *selig* sein sollen, wenn der Mensch gerade wegen dieser ihrer *Seligkeit* gern ihres Gleichen werden möchte, sie nicht reine Vernunftwesen sein können und dem Menschen die Vernünftigkeit nicht als die Hauptsache erscheinen kann. Oder ist Seligkeit eine Thätigkeit oder ein Zustand der Vernunft?

Wer in der Lehre, daß Gefühle die letzte Grundlage der Moral sind, etwas „Entwürdigendes" sieht, scheint in diese Meinung darum zu verfallen, weil er zwischen den Gefühlen nicht unterscheidet und nicht berücksichtigt, daß sich das menschliche Leben nicht nur durch eine höhere intellektuelle, sondern auch durch eine höhere Gemüthsentwicklung über das thierische Dasein erhebt. So verschiedenartig die Güter und Übel des Menschen sind, so verschiedenartig sind auch seine Gefühle: denn Güter werden zu Gütern, Übel zu Übeln nur durch Gefühle. „Wenn der Gewissensschmerz nur Schmerz wäre," hat man gesagt, „so wäre er zu ertragen, ja wir würden ihn gern auf uns nehmen; aber dieses Bewußtsein, unsern besten Freund verrathen zu haben, ist es, was uns zu Boden wirft." Die Thatsache, die mit solchen Wendungen ausgedrückt werden soll, ist diese: daß der Gewissensschmerz so peinigend ist, so unglücklich machen kann, daß der Mensch gern jeden sinnlichen Schmerz dagegen würde eintauschen mögen.

Die Moral handelt von dem, was geschehen soll, nicht von dem, was geschieht: wie kann man also etwas, was nur thatsächlich ist, — bloße Gefühle — zu ihrer Grundlage machen? so hat man gefragt. Allein auch „Vernunft" ist etwas „Thatsäch-

liches", so gut wie Gefühl; und wenn der Moral nichts „Thatsächliches" zu Grunde läge, so wäre sie eine bedeutungslose Erdichtung. Ein Fehlschluß, der auf der Mehrdeutigkeit eines Wortes, „*thatsächlich*", beruht, scheint der Grund jenes Einwandes zu sein. Die Moral ist eine Wissenschaft von Idealen. „Ideale" sind eine gewisse Klasse von Ideen, also von Thatsachen des Bewußtseins: in ihrer Gegenwart im Geiste besteht ihre Wirklichkeit. Aber diese Ideen haben etwas zum Gegenstande, was, außer in dieser Form als Vorstellung, noch nicht wirklich ist, sondern dessen Sein nur ersehnt wird. Sie sind also etwas Thatsächliches, das auf ein Nicht-Thatsächliches sich richtet.

Das *Reale*, das *Ideale* — verweilen wir noch einen Augenblick bei diesem Gegensatze. Unter dem „Realen" pflegen wir die Gesammtheit dessen zu verstehen, was Empfindungen in uns hervorruft. Wenn alle Empfindungen gleichgültig, weder lustvoll noch leidvoll wären, so würde es keine Ideale geben, wie keine Werthe, keine Güter und Übel: Gefühle sind die letzte Grundlage des Bildens von Idealen. Aber Gefühle allein schaffen sie nicht, sondern Einbildungskraft und Vernunft müssen hinzukommen. Durch Vergleichung verschiedener Gefühlszustände oder verschiedener Dinge, welche Gefühle herbeiführen, entsteht der Begriff des Besseren und Schlechteren; die freie Phantasiethätigkeit entfernt aus den Erinnerungsbildern das Mißfallende und vereinigt das Gefallende zu neuen Gestalten; und mannichfache Denkthätigkeiten können diesen Vorstellungslauf leiten. Der Gedanke des *Besseren* — außer uns, in uns, — die Vorstellung, daß wir das Bessere herbeiführen können, wenn wir wollen, die Sehnsucht, es herbeizuführen, das Gefühl, daß wir es herbeizuführen verpflichtet sind: — das ist der wahre moralische Hebel, die Quelle des Fortschritts. „Selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, denn sie sollen satt werden." Nur wenn dieses Gefühl das Herz eines

Menschen bewegt, wenn er zum Bewußtsein seiner Macht gelangt, die Dinge in sich und außer sich zum Besseren oder Schlechteren verändern zu können, wenn die Empfindung seiner schöpferischen Verantwortlichkeit in ihm aufgegangen ist: nur dann ist er wirklich moralisch wach. Jeder Reformator ist ein „Idealist": er vergleicht das, was sein Auge sieht, mit dem Besseren, was seine Seele schaut, mit seinem Ideal: und er verurtheilt und bekämpft das „Reale". Aber was ihn in diesen Kampf führt, was ihn in diesem Kampf sein wahres Leben finden läßt, was ihn zum moralischen Helden macht, ist selbst ein Reales, eine „kosmische Macht": — die Macht des moralischen Gefühls.

Gefühle sind etwas bloß Subjektives, die Moral aber bedarf einer objektiven Grundlage, hat man geltend gemacht. Die dies sagen, sind meist noch nicht zu der Erkenntniß gelangt, daß überhaupt Alles, womit wir zu thun haben können, „subjektiv" ist, — daß die ganze theoretische Wissenschaft auf die Beantwortung der Fragen hinauskommt: Welche Empfindungen sind (oder würden sein) unter bestimmten Bedingungen? Welche Empfindungen waren (oder würden gewesen sein) unter gewissen Bedingungen? und: Welche Empfindungen werden sein? Dasein kann etwas für uns nur haben durch Beziehung auf unser Bewußtsein, Werth und Wichtigkeit durch eine Beziehung auf befriedigtes oder schmerzvolles Bewußtsein.

Manche aber, die eine „objektive" Grundlage der Moral verlangen, verstehen darunter nicht etwas vom menschlichen Bewußtsein Verschiedenes, sondern etwas allen menschlichen Einzelwesen Gemeinsames. Was ich für recht halte, sagen sie, müsse auch jeder Andere für recht halten, es sei denn, daß ich im Irrthum bin; das den Menschen Gemeinsame, die Menschen Verbindende aber sei nur die Vernunft; das Gefühl, der „Geschmack" sei verschieden: und über den Geschmack sei nicht zu

streiten. Es heiße die Moral vernichten, sie auf Gefühle zu gründen.

Sie haben vollkommen Recht, wenn sie meinen, daß man in der Moral nicht bei bloßen Gefühlen stehen bleiben kann; aber sie haben Unrecht, wenn sie glauben, daß es auf die Gefühle nicht ankomme und die Moral auf reine Vernunft zu gründen sei. Aus reiner Vernunft folgt keine einzige moralische Regel, und reine Vernunft kann nicht zum Handeln, also auch nicht zum sittlichen, bestimmen. Wenn sie wirklich mit der Behauptung Recht hätten, daß nur die Vernunft, nicht die Gefühle etwas bei den Menschen Gleichartiges und sie Verbindendes wären, so würde es keine Moral geben.

Wir haben uns aber überzeugt, daß in den Gefühlen, welche durch menschliche Handlungen und Charakterbeschaffenheiten hervorgerufen werden, eine große, mit dem Fortschritte der Entwicklung des Menschengeschlechts beständig zunehmende Übereinstimmung besteht. Der Umstand, daß unsre Gefühlsurtheile nicht immer mit denen Anderer übereinstimmen, daß sogar nicht immer unter unseren eigenen Harmonie herrscht, zwingt uns, über unsre unmittelbaren Gefühle hinauszugehen und aus ihnen selbst Regeln, und schließlich eine allgemeinste und oberste, abzuleiten. Aber eben aus dem Grunde, weil zwischen meinen Gefühlen und denen Anderer doch eine verhältnißmäßig große Übereinstimmung besteht, pflegen sie die Regeln, die ich für verbindlich halte, auch ihrerseits als gültig anzuerkennen. Zwischen den Regeln, welche ich, und denen, welche sie anerkennen, herrscht mehr Übereinstimmung, als zwischen unseren unmittelbaren Gefühlen, weil bei der Bildung der Regeln von mancherlei einzelnen Abweichungen unter den Gefühlen abgesehen worden ist und viele Regeln durch eine Ableitung aus der allgemeinsten gewonnen sind.

Wie werde ich mich verhalten, wenn bei der moralischen Beurtheilung eines bestimmten Falles zwischen mir und einem Andern keine Übereinstimmung besteht und ich doch eine solche erzielen möchte? Durch den bloßen Ausdruck von Gefühlen werde ich sie natürlich nicht herbeiführen, sondern nur durch Gründe. Ich werde versuchen, den Andern davon zu überzeugen, daß aus einer moralischen Regel, die er selbst anerkannt, durch logisch richtige Ableitung, die Entscheidung der Frage in meinem Sinne folgt. Wenn die Regel gegeben, von uns beiden anerkannt ist, so kann man von Wahrheit und Irrthum, von richtig und falsch hierbei ebenso gut sprechen, wie bei irgend einer anderen Frage. „Es ist wahr, oder falsch, daß das und das aus der und der Regel folgt," ist eine vollkommen richtige Ausdrucksweise. Wenn als oberste Regel das Gebot gegeben ist, dem allgemeinen Wohle gemäß zu handeln, so ist die Feststellung aller Pflichten eine Sache der strengen wissenschaftlichen Erkenntniß. Aber wie sollen wir zu den Regeln gelangen — zu Regeln, die nicht mehr aus anderen abgeleitet werden können? Nur durch Induktion aus den vorliegenden Gefühlsthatsachen. Und auch hierbei kann von Wahrheit und Irrthum geredet werden: insofern die Induktion richtig oder falsch vollführt werden kann. Aber die moralischen Gefühle selbst kann man so wenig wie die Empfindungen oder wie die Nerven und Muskeln oder wie Ebbe und Fluth wahr oder falsch nennen: sie *sind* entweder, oder sie sind nicht.

Aber wie nun, wenn auf keine Weise die gemeinsame Anerkennung einer Regel zu erlangen ist? Wie, wenn der Andere mir sagt, daß ein Gefühl der Verpflichtung, Gewissenschmerz und -Freude, Verehrung und Verabscheuung von Charaktereigenschaften ihm ganz unbekannt seien? Wenn ich wirklich zu der Überzeugung komme, daß der Andere weder sich noch mich mit diesen Worten täuscht, so werde ich mit ihm über moralische Dinge nicht mehr reden, so wenig wie mit dem Blinden über die Farbe. Und wie,

wenn die umfassendste Regel, welche aus den Gefühlsthatsachen des Andern gewonnen werden kann, nur die Rücksicht auf seine Familie oder auf seinen Stamm oder auf seine Nation oder Rasse verlangt, während ich Pflichten gegen die Angehörigen anderer Nationen und Rassen als gültig nachweisen wollte? Dann werde ich unter Umständen den Versuch machen, in irgend einer Weise seine Gefühle zu erziehen, seinem Mitgefühle und seiner Gerechtigkeitsliebe einen weiteren Umfang zu geben. Sollte dies aber unthunlich oder erfolglos sein, so würde eine weitere Verhandlung wiederum ausgeschlossen sein.

Und nun müssen wir jene Moralisten der reinen Vernunft fragen, wie sie sich denn in solchen Fällen verhalten würden. Was werden sie thun, wenn der Andere ihnen sagt: „Aus reiner Vernunft kann ich überhaupt nicht handeln, und ich halte es für einen psychologischen Irrthum, wenn ihr euch einbildet, ihr könntet es; und nach meiner Meinung läßt sich auch aus reiner Vernunft gar keine Regel ableiten, und ‚Wenn ihr mit den Ungläubigen zusammentreffet, so schlaget ihnen die Köpfe ab!' ist eine logisch ebenso unanfechtbare Regel wie: ‚Was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen.'" Was werden sie thun, wenn ein Anderer ihnen sagt und allen Einwendungen gegenüber darauf besteht (wie es ja oft genug vorgekommen ist), daß nach seiner Meinung ‚Jeder ist sich selbst der Nächste' der allein vernünftige Grundsatz ist?

Was bedeutet es, wenn Jemand, im moralischen Sinne, zu einem Andern sagt: „Du *solltest*"? Offenbar will er ihn zu einem bestimmten Handeln veranlassen. Zum Handeln bewegen kann man Jemanden aber nur durch einen Appell an seine Gefühle — an seine Furcht oder Liebe oder Ehrgefühl oder irgend eine andere Triebfeder: ohne Gefühle kein Handeln, bloße Erkenntnisse bewegen den Willen nicht. An welches Gefühl nun

wendet sich derjenige, welcher im moralischen Sinne zu Jemandem sagt: Du *solltest*? An sein moralisches Gefühl. Wenn durch die Ermahnung diese Gefühle im Andern nicht hervorgerufen werden, so wird er auch nicht anerkennen, daß er sollte. Man kann ihn vielleicht *zwingen*, das Angemuthete zu thun: man kann durch die Triebfeder der Furcht oder durch rein physische Gewalt ihn bestimmen: aber moralisch verbindlich machen kann man ihn nur, wenn man jene moralischen Triebfedern in ihm erweckt.

Einige haben gesagt: nur wer die reine Vernunft als das Entscheidende ansieht, könne wirklich mit Autorität reden und zu dem Andern sagen, er *sollte* — was auch seine psychologische Verfassung sein möge. Nach allem Festgestellten ist es kaum nöthig, hierauf noch etwas zu erwiedern. Was heißt „mit *Autorität* reden"? Man kann damit nicht meinen: Jemandem etwas *befehlen*, d. h. etwas von ihm verlangen unter Androhung eines Übels, das man ihm im Falle der Weigerung zufügen wird, sondern: etwas sagen, was im Andern *Achtung* erregt. Ist nun Achtung eine Vernunftthätigkeit oder ist es ein Gefühl? — Zu Jemandem sagen: er *sollte*, „was auch seine psychologische Verfassung sein möge" — was heißt das? Vielleicht will dieser Satz nur ausdrücken, daß, wenn ich zu Jemandem sage, er *sollte*, ich seine besonderen Neigungen, das Gradverhältniß seiner thatsächlich vorhandenen Triebe nicht als das Maßgebende ansehe: gleichwie wenn ich sage: ich *sollte*, ich damit nicht ausdrücken will, daß mein herrschender Wunsch auf etwas gerichtet ist. Aber was kann er *sollte* bedeuten, wenn in seiner „psychologischen Verfassung" die moralischen Gefühle fehlen? Reden wir dem kleinen Kinde oder dem völlig Wahnsinnigen oder dem tiefst stehenden Wilden gegenüber vom moralischen Sollen? Würde ich selber jemals sagen: ich *sollte*, wenn ich ohne moralisches Gefühl wäre?

Man hat gemeint, schon aus dem Grunde müsse die Vernunft als die Basis der Moral angesehen werden, weil die Gefühle sich ändern könnten. Aber denkt man, es könne einst geschehen, daß der Charakter eines Nero allgemeine Verehrung, Meuchelmord, Lüge und Verrath und Ausschweifungen aller Art allgemeine Liebe und Achtung erregen werden, der Charakter eines Christus aber, Menschenliebe und Weisheit und Treue und Wahrhaftigkeit und alles, was wir jetzt Tugend nennen, Haß und Verachtung? Ein Augenblick von Überlegung wird uns zeigen, daß in diesem Falle binnen kürzester Frist die Menschheit ausgestorben sein würde. Der Einwand ist aber in der That nicht viel besser, als wenn man sagen wollte, der Schmerz könne einst lustvoll und ein Gegenstand des Begehrens werden, oder die Vernunft könne sich einst ändern, sodaß zweimal zwei fünf und das Ganze kleiner als der Theil sein werde, woraus folge, wie unsicher all' unsre Weisheit sei — Thorheit vielleicht vor höheren, mehr als vernünftigen Wesen.

„Das Gefühl ist blind, es bedarf der Leitung durch die Vernunft. Allgemein erkennt man doch an, daß die Vernunft die Leitung haben muß. Wie kann man also in der Moral das Gefühl zu dem Entscheidenden machen wollen!" So sagt man zuweilen. Allein das ist eine bildliche Redeweise, und Bilder haben oftmals irre geführt; es ist bei wissenschaftlichen Untersuchungen jedenfalls besser, in unfigürlicher Sprache zu reden. Gefühle sind nicht blind, Menschen sind blind. Gefühle haben nicht Augen, die am Sehen verhindert sind; Gefühle sind Bewußtseinserscheinungen, Gesichtsempfindungen sind es gleichfalls — man kann nicht davon reden, daß eine Bewußtseinserscheinung eine andere hat oder nicht hat. Gefühle bedürfen nicht der Leitung: der Mensch bedarf der Leitung. Die Leitung, die Führung giebt dem Menschen den Weg an, der zu dem von ihm gewählten Ziele führt.

Ich bin auf einer Fußreise begriffen und möchte gern, der schönen Aussicht wegen oder aus irgend einem anderen Grunde, einige Berge besteigen, und zwar auf eine möglichst wenig anstrengende Weise; und ich nehme mir einen Führer an, da ich die besten Wege nicht kenne. Das Ziel setzt mir nicht der Führer: er weist mir nur den Weg. Vielleicht macht er mich noch auf diesen oder jenen schönen Punkt aufmerksam, den gleichfalls zu besteigen er vorschlägt, oder er bestimmt mich dazu, diesen Berg zu besteigen und nicht jenen, den ich erst hatte ersteigen wollen. Aber auch dann ist nicht er es, der das Ziel setzt, sondern ich bin es: mein Wille ist der entscheidende, nicht der seine — er regt nur die Gedanken in mir an, die meinen Willen bewegen. — Ich will, zu meiner Erholung oder Belehrung, ein bestimmtes Land besuchen und ich kaufe mir ein Buch über dasselbe, einen „Reiseführer". Es giebt mir nicht meinen letzten Zweck an — Erholung oder Belehrung, — sondern nur die Mittel, meinen Zweck zu erreichen. Oder, im Begriffe, auf eine Universität zu gehen, kaufe ich mir einen „Studentenführer", ein Buch, das mich das Wesentlichste über die Benutzung der Lehranstalt und die beste Einrichtung meines Studiums lehrt: es macht mich mit den Mitteln bekannt, welche zu meinem Ziele — Wissen, Bildung, oder ein Diplom — führen. Ein Führer würde aufhören, ein Führer zu sein, wenn er selbst das Ziel bestimmte, es gegen den Willen des Andern durchsetzte.

Nun, ganz das Entsprechende meint man in Wahrheit, wenn man davon redet, daß die Vernunft die Leitung haben müsse. „Was du auch thust, das thu' mit Vernunft, und bedenke das Ende." Die Vernunft — ein Auge in höherer Potenz — giebt uns die Wege an, welche wirklich zu unsern Zielen führen; sie läßt uns die Folgen unsrer Handlungen erkennen. Ein Vater will sein Kind möglichst glücklich machen: die Vernunft lehrt ihn die

Mittel zu diesem Zwecke, sie führt seinen Blick von der Gegenwart in die Zukunft und läßt ihn die Folgen seines jetzigen Verhaltens erkennen, das Gute, das aus dem Schmerz kommen wird, den er dem Kinde jetzt zugefügt oder nicht erspart, das Böse, das aus der Lust kommen wird, die er das Kind jetzt genießen läßt. Und ebenso, wer, voll Menschenliebe, denen helfen möchte, die da Noth leiden, den läßt die Vernunft erkennen, was wirklich zu ihrem wahren Wohle führt. Wenn man einen Bericht über moderne Bethätigungen der Menschenliebe liest, so wird man sich überzeugen, wie viel Vernunft, Klugheit, Weisheit in den Wohlthätigkeitswerken der Gegenwart verkörpert ist. Aber nicht durch einen Appell an die Vernunft, an den „Kopf" werden wir die Menschen dazu bestimmen, wirklich wohlwollend, nicht bloß aus aufgeklärter Selbstsucht, zu handeln, sondern durch einen Appell an die Menschenliebe, an das Gewissen — an das Gefühl, das „Herz". Wenn wir das Herz bewegt haben, dann werden wir den Kopf erleuchten, auf daß des Herzens Ziele sicher erreicht werden. War Christi Weckruf ein Appell an die Vernunft?

Die Vernunft ist ein Führer und, als solcher, nicht ein Herr und Gebieter. Sie ist kein Gebieter, denn sie redet in Indikativen, nicht in Imperativen. Sie redet von einem Sein, nicht von einem Sollen. Imperative sind die Sprache des Willens, des Triebes — und ohne Gefühl kein Wille und Trieb. Der moralische Gebieter ist nicht die Vernunft, sondern das moralische Gefühl.

Giebt die Vernunft nur die Mittel zu unsern Zwecken an? Ist sie nicht auch bei der Aufstellung der Zwecke betheiligt? Sicherlich ist sie es. Gerade unsere höchsten Zwecke setzen, wie wir gesehen haben, eine Vernunftthätigkeit voraus: das eigene größte Glück, die Wohlfahrt der Menschheit, die Pflichterfüllung, die moralische Seligkeit sind Zwecke, welche ein nicht vernünftiges Wesen gar nicht haben könnte: ein solches wäre kein moralisches

Wesen. Die Vernunft verrichtet ihr Amt des Vergleichens und Unterscheidens, des Trennens und Verbindens, des Schließens von Gleichem auf Gleiches auf dem Gebiete der Willensthätigkeiten so gut wie auf jedem anderen. Unsere Triebe, und also auch unsre Zwecke, stehen oft im Widerstreit mit einander; die Vernunft vergleicht sie und erkennt, was ihnen gemeinsam ist; sie führt das Abwesende und Zukünftige vor unser Auge und erregt dadurch neue Triebe; sie erweitert den Bereich unserer Wünsche, indem sie von Gleichem zu Gleichem hinüberleitet; sie führt zu der Erkenntniß einer Rangordnung unter unsern Begehrungen, indem sie mit dem ihnen gemeinsamen Merkmale als Maßstab ihren verhältnißmäßigen Werth feststellt. Aber der Anknüpfungspunkt bei allen diesen Vernunftthätigkeiten ist stets etwas, was nicht Vernunft ist, sondern Gefühl und Trieb, und auch der als letztes Ergebniß gewonnene Drang zum Handeln ist nicht eine Äußerung der Vernunft, sondern Gefühl und Trieb.

2. Soll — Pflicht — Sittengesetz.

Die Begriffe Sollen, Gebot, Pflicht, Gesetz, Strafe stehen in enger Verwandtschaft mit einander, und sie alle beziehen sich ursprünglich auf ein äußerliches, „heteronomisches" Verhältniß und erlangen erst bei dem vollentwickelten Menschenwesen eine innerliche, „autonomische" Bedeutung. Dies gilt für den Einzelnen wie für das Geschlecht. Du sollst! sagt ein wollendes Wesen zu einem andern, dem es Übel zuzufügen vermag. Gebote und Verbote erläßt das eine im Bewußtsein seiner Macht; das andre gehorcht im Bewußtsein seiner Abhängigkeit. So lange der Gehorchende nur das Motiv der Furcht kennt, so lange er nicht darnach fragt, ob das Gebotene recht oder unrecht ist, so lange ihm geboten und recht, und verboten und unrecht zusammenfallen, ist er

noch nicht ein moralisches Wesen. In dem frühesten Zustande der Menschheit wie in dem Kindesalter jedes Einzelnen finden wir dieselbe Erscheinung: daß zwischen geboten (oder erlaubt) und recht einerseits, und verboten und unrecht andrerseits nicht unterschieden wird und Gehorsam als die Tugend, Ungehorsam als das Laster gilt. Der Gebietende, dem blindlings gehorcht wird, ist in dem einen Falle der Häuptling oder der Geist eines abgeschiedenen Häuptlings oder irgend ein anderes mächtiges unsichtbares Wesen, in dem andern Falle der Vater oder die Mutter oder deren Stellvertreter. Der Mensch beginnt ein moralisches Wesen zu werden, wenn er über das ihm Geheißene zu urtheilen anfängt und nicht nur die Furcht vor Strafe, sondern auch das Bewußtsein, daß etwas *recht* und *gut* oder *unrecht* und *böse* ist, ein Motiv seines Handelns wird. Selbst heutzutage noch wird es in civilisirten Gesellschaften ausgewachsene Menschen geben, welche die Worte des Lord Shaftesbury anstößig finden: „Furcht oder Schrecken vor der Gottheit zu empfinden, schließt an sich noch nicht Gewissen ein. Niemand wird darum für um so gewissenhafter gehalten, weil er Furcht hat vor bösen Geistern, Beschwörungen, Bezauberungen oder was sonst von einer ungerechten, launenhaften und teuflischen Natur ausgehen kann. Gott nun irgend anders zu fürchten als in Folge einer rechtmäßig zu tadelnden und zu bestrafenden That, heißt eine teuflische, nicht eine göttliche Natur fürchten; noch liegt in der Furcht vor der Hölle oder in tausend Schrecken vor der Gottheit *Gewissen*, wenn nicht eine Vorstellung von Unrecht, Häßlichem, Moralisch-Verderbtem und von Schuld obwaltet." Der Übergang aus dem Zustande der „*Heteronomie*" — dem, in welchem Andere dem Handelnden das Gesetz geben, — in den der „*Autonomie*" — den, in welchem der Handelnde selbst sich das Gesetz giebt, — ist nun aber nicht ein plötzlicher, sprunghafter, sondern ein ganz allmählicher. Die gebietenden Wesen sind in vielen Fällen nicht nur ein Gegenstand der Furcht, sondern ihre Eigenschaften, oder die ihnen zugeschriebenen, erregen auch Achtung, Bewunderung, Verehrung, Liebe, Vertrauen; und demgemäß wird der Gehorsam gegen ihren Willen nicht nur durch Furcht vor Strafe, sondern auch durch den Wunsch, das verehrte Wesen zu erfreuen, bestimmt; das Gebotene wird als gut und heilsam erkannt; und es kommt eine Zeit, wo das wirklich entscheidende Motiv die Vorstellung ist, daß das Gebotene gut ist, und nicht die, daß das Gute geboten ist, — obwohl der Handelnde selbst noch gar nicht zum klaren Bewußtsein dieser Sachlage gekommen sein mag.

Sollen, Gebot, Pflicht, Gesetz drücken aus, daß etwas dem freien Belieben des Handelnden entzogen ist, daß es auf seine persönliche Neigung nicht ankommt. Dies gilt für die autonomische wie für die heteronomische Bedeutung dieser Worte. Nur ist das Zwingende das eine Mal der Wille eines oder vieler Andern, die Furcht vor angedrohten Übeln, das andre Mal das moralische Gefühl im Menschen selbst. Wenn ein Mensch erkennt, daß er, im moralischen Sinne, etwas thun *sollte*, so fühlt er einen gewissen Drang, eine gewisse Zunöthigung in sich, es zu thun, — obwohl dieselbe freilich oft schwächer ist, als Triebe, die nach anderen Richtungen gehen. Dieses Gefühl innerer Zunöthigung ist oft ruhig, mit keiner starken Erregung verbunden, und so wird es leicht mit einer bloßen Vernunftthätigkeit verwechselt. Wenn der Mensch dem, was er selbst als seine moralische Pflicht anerkennt, zuwiderhandelt, so ist Selbstverurtheilung, Reue, Gewissensbiß, welche, je nach der Schwere des Vergehens, sehr verschiedene Grade der Stärke haben können, die Folge. Diese Gefühle des eigenen Herzens sind die eigentlich *moralische* Sanktion — ihnen ausgesetzt zu sein, ist das Wesen der *moralischen* Verantwortlichkeit. Mit Recht hat man gesagt, daß alles Sollen, Ge-

bot, Gesetz, und alle Pflicht eine Sanktion voraussetzt, eine Strafe im Falle des Zuwiderhandelns; aber die moralische Strafe ist nicht irgendwelche körperliche Pein — welche der Schlechteste dem Besten zufügen kann — sondern das Urtheil des eigenen Gewissens.

Moralisch verpflichtet ist der Mensch nur zu solchen Handlungen, welche im Bereich seines Willens liegen, d. h. welche er ausführen könnte, wenn er es wollte, und welche er thun würde, wenn seine moralischen Gefühle die Oberherrschaft hätten. Wer gelähmt ist, ist nicht verpflichtet, einem Ertrinkenden zu Hülfe zu eilen. Der Staatsmann ist nicht verpflichtet, die seinem Lande heilsamsten Maßregeln zu verwirklichen, sondern nach seinen besten Kräften darnach zu streben, was heilsam ist zu erkennen und das als heilsam Erkannte zu verwirklichen.

Man hat gesagt, Pflicht und Pflichtbewußtsein müssen wohl unterschieden werden: der „objektive Bestand der Pflicht" sei von dem „subjektiven Pflichtgefühl" ganz unabhängig. „Die Pflicht ist etwas objektiv Gegebenes, das wir anzuerkennen und zu befolgen haben. Mag das Pflichtgefühl ab- oder zunehmen, die Pflicht bleibt unverändert dieselbe." Oder glaubt man etwa, „die Pflicht nehme beim Lasterhaften ab, weil es diesem gelingt, das Gewissen in sich abzustumpfen und das Pflichtbewußtsein einzuschlummern? Oder meint man, der Rechtschaffene sei deshalb weniger verpflichtet, das Gute zu thun, weil ihm die Erfüllung seiner Pflicht leichter und angenehmer ist?" Es scheint, daß Auslassungen wie diese meist aus einer Verwechslung der heteronomischen, nicht-moralischen mit der moralischen Bedeutung jener Worte hervorgehen. „Die Pflicht ist etwas objektiv Gegebenes", wird gesagt. Was heißt das? Ist die Pflicht ein Ding? Ist sie eine Wesenheit, die irgendwo da draußen zu finden ist? Nein, man meint wahrscheinlich, daß durch ein göttliches Gesetz — die

Zehn Gebote u. s. w. — festgestellt sei, was Pflicht ist, oder daß das bürgerliche Gesetzbuch oder die öffentliche Meinung die Pflicht bestimmen. Nun, daß die Moral nicht auf die Theologie gegründet werden kann, ist überzeugend bewiesen worden; wir werden darauf bald näher einzugehen haben. Und wir wissen auch, daß sie nicht auf den Paragraphen des staatlichen Gesetzbuches oder auf der öffentlichen Meinung beruht. Die bürgerlichen Gesetze können schlecht, die öffentliche Meinung irre geleitet sein. Jeder, der über Gesetze seines Landes ein tadelndes Urtheil fällt und sie zu verbessern, jeder, der die öffentliche Meinung seiner Gesellschaft aufzuklären sucht, geht davon aus, daß Gesetz oder öffentliche Meinung nicht mit der Moral einerlei ist. „Die Pflicht nimmt beim Lasterhaften nicht ab, wenn es ihm auch gelungen ist, sein Pflichtbewußtsein einzuschlummern." Was soll damit gesagt werden? Vielleicht dieses, daß wir den Menschen tadeln werden, wenn er ein gewisses Verhalten nicht beobachtet, daß wir über seinen Charakter ein verwerfendes Urtheil fällen werden: und daß er selbst dies thun würde, wenn sein Gewissen wieder erwachen würde, — wie es ja in der That selbst bei manchen verhärteten Verbrechern auf Stunden wenigstens geschieht. Und „der Rechtschaffene ist nicht weniger verpflichtet, das Gute zu thun, wenn es ihm leicht wird, es zu thun," heißt: — Wir würden ihn tadeln, und er selbst würde sich tadeln, wenn er es nicht thäte. „Der objektive Bestand der Pflicht ist von dem subjektiven Pflichtgefühl ganz unabhängig." Damit will man vielleicht ausdrücken, daß aus einem gewissen höchsten moralischen Gesetz, zu dessen Anerkennung man den Menschen bestimmen kann, die Verbindlichkeit zu einem gewissen Thun oder Unterlassen folgt, obwohl er selbst dies noch nicht erkannt haben mag.

Alles Handeln, welches dem obersten Maßstabe der Moral gemäß ist, ist recht. Also ist nicht nur wahrhaftig sein, Ge-

rechtigkeit üben, Anderen wohl thun recht, sondern auch Essen und Trinken und Schlafen, zu seiner Zeit und im gehörigen Maße ist recht. Aber diejenigen rechten Thätigkeiten, welche, um im gehörigen Maße geübt zu werden, in der Regel nur das Vorhandensein nicht-moralischer Triebfedern voraussetzen, wie Hunger, Durst, u. s. w. — nennt man nicht Pflichten; sondern nur solche rechte Handlungen werden so genannt, zu deren Hervorbringung wenigstens zuweilen moralische Gefühle erforderlich sind. Die sinnlichen Triebe und Leidenschaften oder das persönliche Interesse würden nicht stets zu einem wahrhaftigen, gerechten, wohlwollenden Verhalten bestimmen. Seine Pflicht zu thun, ist oft „nicht leicht", es verlangt oft eine Überwindung eigener Neigungen, „Selbstzwang".

Pflichten sind Handlungen, welche durch eine Strafe irgend welcher Art sanktionirt sind. Die eigentliche Sanktion der moralischen Pflicht ist Selbsttadel, Selbstverurtheilung: wenn ich eine Handlung für meine Pflicht ansehe, so würde ich mich tadeln, wenn ich sie unterließe. Aber der Handelnde urtheilt nicht nur selbst über sein Verhalten, sondern auch Andere urtheilen darüber, — wie auch er über das Verhalten Anderer urtheilt; und in der Regel besteht zwischen seinen Urtheilen und denen der Andern eine mehr oder minder große Übereinstimmung. Zur Selbstmißbilligung kommt also noch das Bewußtsein hinzu, Tadel von Seiten Anderer zu verdienen, und in vielen Fällen deren wirklicher (ausgesprochener oder nicht ausgesprochener) Tadel.

Menschliche Handlungen sind nicht nur ein Gegenstand des Mißfallens oder gleichgültiger Betrachtung, sondern auch des Beifalls, der Dankbarkeit, der Liebe, der Bewunderung. Handlungen, welche eine gute Charakterbeschaffenheit offenbaren, eine solche, welche sich über den mittleren Stand erhebt, werden, in dem Maße ihrer

Vortrefflichkeit, als verdienstlich angesehen: sie verdienen Anerkennung, Achtung, Lob, Ehre.

Unter den Handlungen, welche unter der Sanktion der öffentlichen Meinung stehen, kann man also drei Klassen unterscheiden: Handlungen, welche getadelt werden; solche, deren Unterlassung getadelt wird; und solche, welche gelobt werden. Die ersten beiden Klassen, sanktionirt durch eine Strafe, werden als Pflicht angesehen; die letzte, sanktionirt durch eine (wenigstens geistige) Belohnung, sind verdienstliche Handlungen. Es ist nicht verdienstlich, sondern „Pflicht und Schuldigkeit", eine Handlung zu thun, bei deren Unterlassung man gestraft oder getadelt worden wäre. So pflegt ja auch Jemand Dank und Lob abzuwehren, indem er sagt, er habe ja nur seine Pflicht gethan.

Die Grenze zwischen Pflicht und Verdienst ist nicht eine feste und bestimmte, sondern in dem Maße, wie der moralische Zustand einer Gesellschaft sich vervollkommnet, dehnt sich der Bereich des für Pflicht Gehaltenen immer mehr in das Gebiet aus, welches früher als das des Verdienstes angesehen wurde: und es ist wünschenswerth, daß auf eine solche allmähliche Erhöhung des mittleren Maßstabs der Beurtheilung hingewirkt werde.

Die Unterscheidung von Pflicht und Verdienst hat überhaupt nur eine äußerliche Bedeutung — sie bezieht sich auf das Verhältniß zu Anderen, zur socialen Sanktion. In seiner Selbstbeurtheilung und in seinem Handeln fragt der moralisch entwickelte Mensch nicht darnach, was einen Anspruch auf Lob giebt, sondern einfach, was recht ist; und er vergleicht sich nicht mit Anderen, sondern mit seinem moralischen Ideal.

> Vor Jedem steht ein Bild deß was er werden soll;
> So lang er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll.

Er kennt also in Bezug auf sich selbst nur Pflicht und nicht Verdienst. Er strebt an erster Stelle nicht nach dem Beifall der

Welt, sondern nach seinem eigenen, und er erlangt ihn nur dann, wenn er das thut, was er für das Beste hält. „Denn wer da weiß Gutes zu thun, und thut es nicht, dem ist es Sünde."

Worin liegt nun die moralische Bedeutung der Anerkennung von Seiten Anderer, des Beifalls und des Lobes, welchen das gute Verhalten findet, und des Tadels und der Bestrafung von Seiten Anderer, welche das schlechte heimsucht, — wenn doch der moralisch entwickelte Mensch sich nicht den Beifall und die Belohnung der Welt, sondern seinen eigenen zum Ziele setzt und nicht den äußeren Tadel, die äußere Strafe, sondern die innere zu vermeiden sucht? Die moralische Bedeutung jener äußeren Sanktion liegt in ihrem erziehenden Einfluß. Sie verstärkt — vorausgesetzt, daß sie mit der inneren Sanktion übereinstimmt, — die eigenen moralischen Gefühle, in dem Bewußtsein, daß auch Andere sie theilen; sie wirkt als Gegengewicht gegen die dem rechten Verhalten entgegenstrebenden Antriebe und erleichtert so den Sieg der moralischen Motive, welche durch ihre fortgesetzte Bethätigung an Kraft zunehmen und so immer stärkere Widersacher zu überwinden vermögen; und endlich, wenn es richtig ist, daß der Zustand der „Heteronomie" dem der „Autonomie" vorangeht, ist sie eine unumgängliche Bedingung der Entwicklung moralischer Gefühle.

Man hat zuweilen gesagt, der Mensch habe nur Anderen gegenüber eine Verpflichtung. Aber es scheint, daß diese Ansicht nur aus einer Verwechslung der moralischen mit der juridischen Bedeutung des Wortes Pflicht hervorgegangen ist. Es ist nicht zu bezweifeln, daß in einem völlig einsam aufwachsenden Menschen das Pflichtbewußtsein sich nicht entwickeln würde; aber auch Sprache und Vernunft würden ihm nicht zu Theil werden — er würde nur seiner körperlichen Gestalt nach ein Mensch sein. Aber jeder moralisch entwickelte Mensch wird anerkennen, daß er verpflichtet ist, *recht* zu handeln, das Sittengesetz zu befolgen: und dieses

regelt nicht nur das sociale, sondern auch das selbstbezügliche Verhalten.

Und es ordnet nicht nur das äußere, sondern auch das innere Leben; es heißt uns unsre Gedanken bewachen, unsre Gefühle erziehen. „Denn aus dem Herzen kommen arge Gedanken, Mord, . . . Dieberei, falsche Zeugnisse, Lästerung"; und aus dem Herzen quillt alles Gute.

Was verstehen wir unter *Sittengesetz*? Wir müssen zunächst fragen, was wir unter „Gesetz" verstehen. Ein *Gesetz*, im eigentlichen Sinne des Wortes, ist ein Befehl, der eine bestimmte Art des Verhaltens fordert; und ein Befehl ist der Ausdruck eines Verlangens, bei dessen Nichterfüllung (wenigstens stillschweigend) die Zufügung eines Übels angedroht wird.*) Das bürgerliche Gesetz ist also ein Gesetz im strengen Sinne des Wortes. Der Befehlende ist hierbei die bürgerliche Obrigkeit; die geforderte Art des Verhaltens ist genau festgestellt; die Einschärfung der Befehle besteht in bestimmten Strafen, welche von bestimmten obrigkeitlichen Personen zuerkannt werden. Das „Gesetz der öffentlichen Meinung" dagegen — worunter man die Gesammtheit der in einer Gesellschaft durch die öffentliche Meinung sanktionirten Regeln des Verhaltens versteht — ist nicht in jenem strengen Sinne ein Gesetz; denn es liegen hier keine eigentlichen Befehle vor, sondern das Verhältniß ist nur dieses, daß, wer sich einer bestimmten Handlungsweise schuldig macht, der Mißbilligung oder Verurtheilung seiner Nebenmenschen verfällt und alledem, was deren Abneigung für ihn zur weiteren Folge hat. Wenn sich die sociale Sanktion in einzelnen besonderen Kreisen der Gesellschaft bethätigt, so entsteht ein „Gesetz der Ehre"; und verschiedene Gesellschafts-

*) Vgl. Austin, Lectures on Jurisprudence.

oder Berufskreise können so verschiedene „Gesetze der Ehre“ besitzen. Beziehen sich die gesellschaftlichen Anforderungen auf geringfügigere Dinge, wie die Tracht und die Formen des Benehmens, so spricht man von einem „Gesetz der Mode“, einem „Gesetz der Etikette“.

Die Anwendung des Ausdrucks „Gesetz“ zur Bezeichnung der Gleichförmigkeiten der Natur ist eine gänzlich übertragene: denn hier kann man in keiner Weise von *Befehlen* reden. Ein Befehl setzt ein Verhältniß zwischen zwei intelligenten wollenden Wesen voraus: einem gebietenden und einem zum Gehorchen aufgeforderten, diese Aufforderung verstehenden Wesen. Selbst wenn wir die wissenschaftlich nicht gerechtfertigte Annahme machen wollten, daß die Gleichförmigkeiten der Natur die Folge schöpferischer Willensakte einer persönlichen Gottheit seien, würden wir daher doch nicht zu Befehlen gelangen: denn es ist hier kein zweites, Befehle vernehmendes Wesen vorhanden. Nur das Merkmal der Regelmäßigkeit ist es, welches die „Naturgesetze“ mit den eigentlichen Gesetzen gemein haben.

Auch in dem Ausdrucke *Sittengesetz* wird „Gesetz“ in einem uneigentlichen Sinne gebraucht. Allerdings ist das Sittengesetz „ein Befehl, der eine bestimmte Art des Verhaltens fordert“; aber es kommt hier nicht ein Verhältniß zwischen zwei verschiedenen Wesen in Frage: das Sittengesetz ist nicht ein Gesetz, das ein Anderer dem Menschen auferlegt, — es ist gerade das Unterscheidende des moralischen Gesetzes, daß der Mensch es sich selbst giebt. Und die eigenthümliche Sanktion des Sittengesetzes sind nicht äußere Übel, die irgend welche andere Wesen dem Menschen zufügen, sondern Selbstverurtheilung, Gewissensschmerz. Das Sittengesetz ist die Gesammtheit der Regeln des Verhaltens, welche zu befolgen der Mensch sich innerlich verpflichtet fühlt. Wenn der Mensch sich vor dem Sittengesetze beugt, so beugt er

sich nicht vor einer fremden Macht, sondern vor dem Besten in ihm selbst. Eine „doppelte Seite“ offenbart sich in ihm: eine, die das Gute will, und eine, die, wenn sie zur Herrschaft käme, oft vom Wege des Guten abführen würde.

Das Sittengesetz, die Stimme des eigenen Gewissens ist für den Menschen die höchste Autorität, der oberste Richter über gut und böse. Es giebt keine Berufung an einen höheren Gerichtshof. Man kann nur von dem Gewissen an das Gewissen selbst appelliren, — von dem schlecht unterrichteten, unaufgeklärten an das besser unterrichtete, erleuchtetere, besonnenere, entwickeltere Gewissen.

Wenn der Mensch die in seiner Gesellschaft geltenden bürgerlichen Gesetze seiner Prüfung zu unterwerfen beginnt, wenn er sie an einen Maßstab des Werthes hält, entsteht die Unterscheidung zwischen dem *positiven* Gesetz, dem Gesetz, wie es thatsächlich *ist*, und dem *idealen*, dem „höheren“, „ungeschriebenen“ Gesetz, dem, wie es sein *sollte*, — wie es sein würde, wenn es dem Maßstab des Werthes entspräche. Und ebenso entsteht die Unterscheidung zwischen der positiven und der idealen Moral, wenn der Mensch die in seiner Gesellschaft herrschenden Sittenvorstellungen an einem Maßstabe des Werthes prüft. Sobald er dahin gelangt ist, jene Unterscheidung zu machen, ist allein die ideale Moral das Sittengesetz, das er anerkennt.

Das Sittengesetz, zu dessen Anerkennung die Menschheit sich entwickelt, ist, wie wir uns überzeugt haben, die Gesammtheit der Regeln, deren Beobachtung das dauernde Wohl der Menschheit zur Folge hat. Diese Regeln bilden für uns die ideale Moral.

Wenn die Vorschriften des positiven Rechts und der positiven Moral einer Gesellschaft von den Anforderungen des socialen Wohles weit abweichen, so kann eine solche Gesellschaft nicht gedeihen; und sie muß untergehen, wenn diese Abweichung eine sehr große

wird; wie es ohne Zweifel thatsächlich Völkerschaften gegeben haben wird, deren Rechts- und Sittengesetze so wenig den Lebensbedingungen entsprachen, daß jene dem Tode verfielen.

Fassen wir den Inhalt unsrer Untersuchung kurz zusammen. Wir sahen, daß die Moral auf der fühlenden und vernünftigen Natur des Menschen beruht. Wenn die Betrachtung eigener und Anderer Handlungen und Charaktereigenschaften im Menschen keine Gefühle erregte, so würde es keine Moral geben; aber diese hat nicht nur die sittlichen Gefühle, sondern auch die Vernunft zur Voraussetzung. Recht und unrecht bedeuten die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit einer Sittenregel, jedes sittliche Urtheil schließt also einen Vernunftproceß ein; aber die letzte Grundlage der Sittenregeln selbst sind sittliche Gefühle. Keine Ideale gäbe es und keine Autorität, wenn es keine Gefühle gäbe; und es ist nicht wahr, daß nur die Vernunft, nicht auch das Gefühl, etwas bei den Menschen Gleichartiges und sie Vereinigendes sei. Ein nicht fühlendes Wesen würde nicht verstehen, was Pflicht ist.

Ursprünglich beziehen sich die Begriffe Pflicht, Gebot, Sollen, Gesetz, Strafe auf ein äußerliches Verhältniß, — auf ein Verhältniß des Menschen zu einem andern oder zur Gesellschaft oder zu einer angenommenen übermenschlichen Macht; nur bei dem entwickelten Menschen haben sie eine innerliche, sittliche Bedeutung. Erst dann wird der Mensch ein moralisches Wesen, wenn er über das Geheißene zu urtheilen beginnt, sich selbst einen Maßstab des Rechten bildet, mit dem er die Handlungen vergleicht, und so sein eigener Gesetzgeber wird. Das Zwingende beim sittlichen Gebot ist nicht irgend eine Macht außerhalb des Handelnden selbst, sondern die seines eigenen Gewissens; dessen Verurtheilung ist die besondere Strafe, welche der Pflichtverletzung als solcher folgt: und der

Mensch verletzt seine Pflicht, wenn er nicht das thut, was er in jedem Falle für das Beste hält. Das unterscheidende Merkmal des Sittengesetzes — der höchsten Autorität für einen Jeden — ist gerade der Umstand, daß nicht ein Anderer, sondern der Handelnde selbst es sich giebt; es ist die Gesammtheit der Regeln, welche zu befolgen der Mensch sich verpflichtet fühlt; und in dem Maße, als die Menschheit höher entwickelt ist, sind diese Regeln solche, durch deren Befolgung das allgemeine Wohl befördert wird.

„Giebt es ein höheres Gesetz?" hat man zweifelnd gefragt. Gewißlich! „Woher? Wo? Wozu?" Woher es stammt? Aus der Natur des Menschen, welche sich ihren Lebensbedingungen gemäß entwickelt hat. Wo es ist? In des Menschen Kopf und Herzen. Wozu es ist? Für das wahre Glück der Menschheit.

Fünfter Abschnitt.

Tugend.

Ob du der Klügste seist, daran ist wenig gelegen;
Aber der Biederste sei, so wie bei Rathe, zu Haus.
Goethe.

1. Der Begriff der Tugend.

Die Tugend verhält sich zur Pflicht, wie die dauernde Eigenschaft sich zur einzelnen Handlung verhält oder das beständige Wollen zum Sollen: die Tugend ist eine Geneigtheit, pflichtmäßig zu handeln. Und wie nun Pflichten rechte Handlungen sind, zu deren Hervorbringung (wenigstens zuweilen) moralische Antriebe erforderlich sind, so ist die Tugend eine, fortgesetzt zu solchen Handlungen bestimmende Willensverfassung. Und das Laster ist eine Charakterbeschaffenheit, welche fortgesetzt zu pflichtwidrigen Handlungen bestimmt.

Wie entsteht Tugend? Ist sie ein reines Werk der Natur, des angeborenen Trieblebens? Unläugbar ist die angeborene Kraft auch in moralischer Hinsicht von größter Wichtigkeit. Wie große Unterschiede zeigen sich schon von frühster Kindheit an selbst unter Geschwistern! Die Erziehung des einen Kindes macht den Eltern große Schwierigkeiten, das andre scheint sich fast von selbst zur edelsten sittlichen Blüthe zu entfalten. Und welche Unterschiede vollends gewahren wir zwischen solchen Kindern, deren Eltern und Voreltern sich durch Güte und Gerechtigkeit ausgezeichnet hatten, und solchen, deren Vorfahren dem Zuchthaus und dem Galgen

verfallen waren. Dennoch ist nicht zu bezweifeln, daß, von seltenen Ausnahmen abgesehen, — Ausnahmen, die wie angeborener Blödsinn oder ererbte Geisteskrankheit zu betrachten sind, — auch in diesen Kindern aus den Häusern von Verbrechern Keime zum Guten sich finden, die, wenn sie nur früh und anhaltend genug die richtige Pflege haben, sich zu einem wirksamen Gegengewicht gegen die schlechten Neigungen entwickeln und die Erwerbung sittlicher Tüchtigkeit ermöglichen.*) Der Spielraum der moralischen Bildungsfähigkeit verengert sich allerdings mit jedem weiteren Lebensjahre; aber wir wissen nie, wie weit er sich noch erstreckt, und niemals wird eine sittliche Besserung ganz unmöglich. Der Versuch einer moralischen Beeinflussung von Seiten Anderer und einer sittlichen Selbsterziehung ist also niemals völlig aussichtslos.**) Und andererseits

*) Lombroso (Der Verbrecher. Deutsche Ausgabe. S. 129 u. ff.) erklärt: „Wir haben recht oft vollkommen gute und anständige Kinder angetroffen, die von ruchlosen Eltern stammten"; „unter 45 Kindern mit erblicher Belastung waren 12, also 26,66 Procent, gut". Er macht geltend, „daß jene sittliche Anomalie, welche beim Erwachsenen Verbrechen heißt, beim Kinde viel häufiger und zwar in Begleitung derselben Kennzeichen, besonders aber unter dem Einflusse einer hereditären Anlage vorkommt, daß sie aber später, zum Theil unter dem Einflusse einer passenden Erziehung, entschieden verschwinden kann".

**) Der Strafanstalts-Direktor Hermann von Valentini sagt uns, was selbst aus Züchtlingen bei angemessener Behandlung zu machen ist, in seinem Werke: Das Verbrecherthum im Preußischen Staate, nebst Vorschlägen zu seiner Bekämpfung durch die Gesellschaft und durch die Reform der Strafvollstreckung (Leipzig 1869), S. 226 u. f.: „Mit den Gefangenen (aus den Reihen unseres Volkes) und aus ihnen ist Alles zu machen, was man mit und aus ihnen machen will. Ich selbst habe es in sehr schwierigen Lagen erprobt, ich spreche aus Erfahrung. . . . Während der Sommermonate 1857 und 1858 war im Obra-Bruche (Kreis Kosten) behufs dessen Melioration eine Strafanstalt etablirt, gebildet aus Detachements der Strafanstalten zu Rawicz, Breslau, Brieg, Striegau, Görlitz und des Correctionshauses zu Schweidnitz. Diese

scheinen auch die besten angeborenen Anlagen nicht eine Entwicklung zu sittlicher Tüchtigkeit zu gewährleisten, wenn nicht erziehende Einflüsse irgend welcher Art und Selbsterziehung hinzukommen. Die bloße angeborene Gutmüthigkeit, das „gute Herz" verbürgt in Fällen, wo die Selbstliebe oder die Leidenschaft ernstlich im Spiele ist, schwerlich ein gerechtes Verhalten.

Der wesentlichste erziehende, emporziehende Einfluß ist der, den die Persönlichkeit eines tüchtigen Menschen ausübt, durch Beispiel und Lehre. Sie ist der Erwecker der schlummernden Kräfte. „Ein guter Wille", sagt Coit, „ist eine brennende Fackel, die andere entzündet." Und schon der alte Salomo hat gesagt: „Wer mit Weisen umgeht, der wird weise," und „ein Freund ist lieblich um Raths willen der Seele."

Anstalt, im ersten Jahre 900, im zweiten 664 Köpfe stark, war im ersten Jahre in einem hart an der Lisière eines Waldes gelegenen, im zweiten Jahre auf freiem Felde erbauten Barackenlager untergebracht. Außer mir, der ich dieselbe dirigirte, befand sich noch ein Secretär für die Kassen- und Bureaugeschäfte dort, auf je 30 Züchtlinge ein Aufseher und — im ersten Jahre eine halbe Meile vom Lager ein Militärdetachement, im zweiten Jahre auch dieses nicht. Es waren ‚wahrhaft colossale Schwierigkeiten' zu überwinden und doch nicht einen Augenblick eine Verdrossenheit zu beobachten. Es gab Zeiten, wo wir ½ Meile weit bis zum Arbeitsplatze und zwar täglich viermal zu marschiren hatten; 2 Meilen Marsch durch Sumpf und Bruch und dann noch schwere Arbeit; das Militär, in den Quartieren bleibend, 1 Meile vom Arbeitsplatze entfernt; und meine Schaar dennoch immer, wenn auch an Kräften erschöpft, an Muth ungebrochen. Mit dem Grauen des Tages rückten wir aus, blieben endlich, als die Entfernung zu groß wurde und bis zu 1 Meile sich ausdehnte, über Mittag außen um eine Feldküche gelagert, arbeiteten Abends bis zur Dunkelheit, und marschirten dann in der Finsterniß durch Bruch und Wald nach den Baracken zurück; zwei Mann hoch — jede 20 Rotten durch einen Aufseher überwacht, der oft aber nicht 4 Schritte weit vor und um sich sehen konnte — und jedesmal, sobald durch die Finsterniß hindurch im Walde das Kommando:

Die Erweckung und Verstärkung des Guten tödtet noch nicht sogleich das Schlechte; und so ist oft Kampf erforderlich, wenn das Gute siegen soll. Daher der lateinische Name für Tugend, virtus, welcher Männlichkeit, Kraft, Tapferkeit bedeutet. Je öfter ein Sieg errungen worden ist, um so leichter wird er, um so geringer die Anstrengung, um so vollkommener die sittliche Tüchtigkeit.

Jegliche Tugend kann, wenigstens in einigem Grade, erworben werden, wenn der Wunsch, sie zu erwerben, stark und andauernd genug ist. Dieser Wunsch führt zum rechten Handeln; und je öfter in einer bestimmten Weise gehandelt worden ist, um so leichter wird das Thun, um so mehr entsteht eine Neigung zur Wiederholung desselben, eine Gewöhnung; und eine befestigte Gewöhnung, ein „zur Natur" gewordenes Verhalten ist eine Eigen-

‚Stille' erfolgte, sofort ein Schweigen wie in der Kirche. Von Schloß und Riegel war hier überall keine Rede; ich machte es mir zur Aufgabe, das Ehrgefühl der Verbrecher zu meiner Unterstützung wach zu rufen und ging in meinem Vertrauen auf diesen Succurs so weit, daß Mancher bedenklich den Kopf schüttelte. Und doch hatte ich Recht, wie die Erfahrung es lehrte. Nie ist, außer ganz im Anfang, bei allen diesen Märschen ein Fluchtversuch gemacht worden: aus dem Lager entwich eines Tages ein Züchtling, und die allgemeine Indignation, daß dieser mein Vertrauen gemißbraucht und eine, neben aller Strenge doch wohlwollende und fürsorgende Behandlung mit Undank gelohnt habe, war so aufrichtig, daß ich aus der Zahl der Züchtlinge Freiwillige, der polnischen Sprache mächtig, aufrufen und zum Nachsetzen abschicken konnte. Nach sechs Stunden langem Suchen im Walde brachten sie den Flüchtling zurück und hatten schon dermaßen eine Lynchjustiz ausgeübt, daß sie eine Strafe vollstreckten, wie sie den Flüchtling von Amts wegen nie betroffen haben würde." Der Verfasser führt dann noch andere Proben dessen an, was „nicht das Bajonett und die Furcht", sondern „einzig und allein der freie Wille, der gute Wille, das Ehrgefühl der ‚infamirten Verbrecher'" that. Man wird seinen Bericht mit freudigem Staunen lesen.

schaft; eine sittliche Gewöhnung ist eine sittliche Eigenschaft, eine Tugend. Umgekehrt, je öfter eine pflichtwidrige Handlung wiederholt wird, umsomehr entsteht eine Neigung zum Schlechten, und eine um so größere Aufbietung moralischer Kraft verlangt es, diesem Hange zu widerstehen. Daher die Bedeutung der Regel: Hüte dich vor dem ersten Schritte. Wer der ersten Versuchung gegenüber stark bleibt, wird ihrer Wiederkehr mit größerer Ruhe entgegensehen können.

Eben weil die Tugenden Eigenschaften sind, die durch Übung erworben werden können, und Laster Eigenschaften, welche nicht erworben werden, wenn der Wunsch, sie zu vermeiden, stark und andauernd genug ist, sind sie ein rechtmäßiger Gegenstand des Lobes und des Tadels. Ein solcher, im Unterschiede von einem Gegenstande der Neigung oder Abneigung, ist nur das, was durch Lob und Tadel beeinflußt werden kann, was gethan oder unterlassen werden kann, wenn der Mensch nur will. Lob und Tadel sind vor Allem der Ausdruck unsrer moralischen Urtheile und Gefühle; durch sie wenden wir uns an das Gewissen des Andern, erwecken oder verstärken wir die moralischen Triebfedern seines Handelns. Wenn ein sittlicher Tadel nicht Selbstmißbilligung im Andern hervorrufen kann, so ist er nicht angebracht; Belehrung, Aufklärung der Vorstellungen mag am Platze sein, aber nicht Tadel. Ein Tadel, der nur unser persönliches Mißfallen ausdrückt, ist so unberechtigt, wie eine Strafe, welche nur Rache ist. Wenn nun durch Lob oder Tadel eines Andern das eigene moralische Gefühl erregt oder verstärkt wird, so wird dieses einen größeren Einfluß auf das Handeln gewinnen, und es wird das Handeln bestimmen, wenn es hinlängliche Kraft erreicht; durch wiederholtes Handeln in einer besonderen Richtung entsteht eine Gewöhnung zu demselben, und befestigte Gewöhnungen sind Eigenschaften.

Obwohl zur Bildung der Tugend oft Anstrengung und Selbstzwang, Bekämpfung der vom Rechten abführenden Triebe erforderlich ist, ist es doch gerade das Zeichen wirklich erlangter Tugend, daß sie ohne diesen Selbstzwang bethätigt wird; sie wird in dem Maße vollkommener, als sie ohne Anstrengung ausgeübt wird. Wer nur mit Aufbietung aller Willenskraft mäßig zu sein vermag, der besitzt noch nicht die Tugend der Mäßigkeit, wer seinen Zorn gewaltsam zurückdrängen muß, der hat noch nicht die Tugend der Milde. Und so wenig alles tugendhafte, sittlich tüchtige Handeln Selbstzwang voraussetzt, so wenig ist aller Selbstzwang, alle Selbstverläugnung und Selbstaufopferung tugendhaft: sie sind es nicht, wenn sie nicht zu moralischen Zwecken ausgeübt werden. Ein Verhalten wie das jener indischen Säulenheiligen zeigt, was der Mensch kann, aber nicht, was er soll.

Die zuweilen zu hörende Behauptung, daß der Grad der Tugend dem Grade der Anstrengung, des inneren Kampfes gleich sei, welcher dem pflichtmäßigen Handeln vorangeht, und daß dieses aufhöre, den Charakter der Tugend zu tragen, wenn es leicht und natürlich wird, kommt auf die widersprechende Behauptung hinaus, daß, je vollkommener der Mensch wird, er um so weniger Tugend besitzt. Was macht das Rechthandeln schwer? Triebe und Neigungen, die uns zum unrechten Handeln zu bestimmen streben. Nun, je mehr wir diese Triebe und Neigungen zurückdrängen, je mehr wir unsre Natur erziehen, um so besser werden wir doch; je leichter uns das rechte Handeln wird, um so stärkere Versuchungen werden wir siegreich bestehen, um so höhere moralische Aufgaben erfüllen können. Wir sind um so rechtschaffener, je weniger Neigung wir fühlen, unredlich zu handeln, um so tapferer, je geringer unsre Neigung zur Flucht ist. Die Wahrheiten, welche, ungenau erfaßt und zu falschen Schlußfolgerungen benutzt, zu jener Meinung geführt zu haben scheinen, sind diese: den auszeichnenden Namen Tugend oder Verdienst geben wir nur derjenigen sitt-

lichen Verfassung, welche sich über den mittleren moralischen Durchschnitt erhebt. Das Verhalten eines Menschen ist um so verdienstlicher, je schwerer es für die Mehrzahl ist, in gleicher Weise zu handeln. Vorausgesetzt ist dabei aber, daß er überhaupt die zur menschlichen Natur gehörenden Triebe und Fähigkeiten besitzt: man könnte ihm nicht in irgend einer Hinsicht Mäßigkeit zuschreiben, wenn ihm die entsprechende Fähigkeit zu genießen, welche Viele zur Unmäßigkeit führt, gänzlich fehlte. Ferner: wenn Jemand in Folge seiner Naturanlage besonders zum Zorn oder anderen leicht übelwirkenden Leidenschaften neigt, dennoch aber sich durch sie nicht zum Unrechtthun bestimmen läßt, sondern dem Guten und Rechten getreu bleibt, aus reiner Achtung vor seiner Pflicht; so setzt dies voraus, daß das Pflichtgefühl in ihm einen hohen Grad der Stärke hat, da es so mächtige entgegenwirkende Triebe zu überwältigen vermag: und dies macht ihn uns achtungswürdig; ja wir schätzen vielleicht sein Verhalten in diesem Falle noch höher, als wenn er von jenen Leidenschaften frei gewesen wäre, — natürlich nicht darum, weil wir diese für einen Bestandtheil der Tugend ansehen, sondern weil in dem gegebenen Falle ihr Vorhandensein das eines noch stärkeren Pflichtgefühls beweist. Wenn aber der durch ein so starkes Pflichtgefühl ausgezeichnete Mensch allmählich dahin gelangte, seine Triebe zu mäßigen und dessen, was in seiner Natur fehlerhaft ist, entledigt zu werden, so würde seine Tugend nicht geringer, sondern vollkommener werden. Freilich, in dem Maße, als einem Menschen eine bestimmte Art des tugendhaften Verhaltens leicht und „zur andern Natur" geworden ist, wird in diesem Bereiche seines Handelns sein bewußtes Streben nach Pflichterfüllung weniger zur Bethätigung kommen: aber um so wirksamer wird sich seine moralische Kraft auf andere, schwächere Seiten seiner Natur werfen, und um so mehr also wird er der Vollkommenheit sich nähern können. Und

die Umstände des Lebens sind zuweilen solche, daß auch auf Gebieten, in welchen dem Menschen das Rechthandeln am leichtesten wird, die Aufbietung starker Willenskraft erforderlich ist, wenn dem Gebote der Pflicht gefolgt werden soll: und Keiner ist daher der Wachsamkeit enthoben. — Endlich kann zu jener Meinung auch die Erwägung geführt haben, daß, wenn ein Mensch für eine besondere Klasse guter Handlungen eine natürliche, angeborene Vorliebe hat, man aus diesem Umstande nicht schließen kann, daß er auch in anderen, vielleicht weit wichtigeren Gebieten seine Pflicht thun wird: ein Schluß, den man dann ziehen dürfte, wenn solche Handlungen aus Pflichtgefühl gethan worden wären.

Die Bedeutung der Erwerbung sittlicher Gewöhnungen liegt nicht bloß darin, daß sie das Rechthandeln leichter machen, sondern auch darin, daß sie selbst in Fällen, in welchen die Überlegung ausgeschlossen ist, das rechte Handeln gewährleisten. Wenn Zeit zur Überlegung ist, welche, was recht ist, erkennen läßt, bedarf es nur eines hinlänglich starken Wunsches, das Rechte zu thun, und nicht einer besonderen sittlichen Gewohnheit; die Verhältnisse des Lebens machen aber oft ein sofortiges Handeln nothwendig, ohne irgendwelches Nachdenken zu verstatten: und in solchen Fällen wird nur dann — „instinktiv", wie man zu sagen pflegt, — das Rechte getroffen werden, wenn eine befestigte Gewöhnung erworben ist.

Tugend ist die höchste Trefflichkeit des Menschen. Sie ist eine Trefflichkeit nicht des Körpers, sondern des Geistes, und zwar nicht des Verstandes, sondern des Willens. Tugend ist die Trefflichkeit des Willens, oder kurz „der gute Wille". Warum ist sie die höchste Trefflichkeit? Weil nichts so sehr wie sie dem obersten Maßstab aller Werthe gemäß ist. Der Menschen Charakter ist die Hauptquelle des Wohles wie des Elends der Menschheit. Gewiß, auch Gesundheit, Kraft und Intelligenz sind wesent-

liche Bedingungen des Wohles der Menschen; aber der gute Wille ist noch wesentlicher, denn nur er verbürgt ihre wohlthätige Richtung. Wenn die leitenden Willensantriebe eines Menschen schlecht sind, da lassen Gesundheit, Kraft und Intelligenz den Menschen nur um so verderblicher wirken. Darum sagt Aristoteles: Alles Gute läßt sich mißbrauchen, ausgenommen allein die Tugend. Und Paulus sagt: „Wenn ich weissagen könnte und wüßte alle Geheimnisse und alle Erkenntniß und hätte allen Glauben, also daß ich Berge versetzte, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts."

Aber obwohl Verstandesgaben keine Tugenden sind, so wird doch eine gewisse Entwicklung der Intelligenz von der Moral vorausgesetzt: ein Wesen, dem das Vermögen nachzudenken und Folgen seines Handelns vorauszusehen fehlt, ein Wesen ohne Vernunft ist kein moralisches Wesen, so wenig wie das Thier; es kann ein Objekt, aber nicht ein Subjekt der Moral sein. Aber die Moralität verlangt keine großen, sondern nur die durchschnittlichen, bei jedem gewöhnlichen Menschen vorhandenen Verstandesgaben; obwohl allerdings zu einer Tugend, der Weisheit, höhere intellektuelle Fähigkeiten gehören.

Der Werth einer Charaktereigenschaft, wie der Werth von Allem in der Welt, wird durch seine Wirkungen bestimmt, durch seine Wirkungen auf das Bewußtsein von Freude und Schmerz. Tugendhaft sein heißt sittlich tüchtig sein, zum allgemeinen Wohle taugen. Obwohl nicht alles Wohlthätige Tugend ist, ist doch alle Tugend wohlthätig: eine Tugend, die unfruchtbar, ohne wohlthätige Wirkungen wäre, zu nichts taugte, keine Kraft Gutes zu schaffen hätte, wäre in Wahrheit keine Tugend. Tugend ist die dem allgemeinen Wohle gemäße und Laster die demselben widerstreitende Verfassung des Willens.

Nichts kann verkehrter sein als die Meinung, daß es bei der Tugend auf die Handlungen nicht ankomme: denn Tugend oder

Charaktertrefflichkeit ist der Name für eine Gesammtheit von Neigungen zu guten Handlungen, — für das Dauernde im Menschen, was fortgesetzt zum rechten Handeln führt. Es giebt Leute, die sich auf ihre „Gesinnung" etwas zu Gute thun, während sie darunter nichts weiter verstehen, als daß sie „hohe Gefühle", eine „edle Empfindsamkeit" besitzen, daß sie gern durch erhabene Romane sich rühren lassen oder mit Vorliebe über „das Sittliche" oder „das Ethos" schwatzen. Die Heuchler und Selbstbetrüger! Wenn sie wirklich eine moralische Gesinnung hätten, so würden sie dieselbe durch Thaten beweisen. Sich in der Erzeugung feiner Gefühle zu üben und dabei die Hände in den Schoß zu legen, während das wirkliche Handeln durch sehr unfeine Gefühle bestimmt wird, heißt nicht sich moralisch veredeln, sondern verderben. Das Handeln ist der Prüfstein des sittlichen Werthes.

„An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Kann man auch Trauben lesen von den Dornen, oder Feigen von den Disteln? Ein guter Baum kann nicht arge Früchte bringen, und ein fauler Baum kann nicht gute Früchte bringen". „Ein guter Mensch bringet Gutes hervor aus dem guten Schatz des Herzens; und ein böser Mensch bringet Böses hervor aus seinem bösen Schatz".

Man hat zuweilen, besonders im Alterthum, darüber gestritten, ob es nur eine oder ob es mehrere Tugenden gäbe. Nun, man kann einen weiteren und einen engeren Sinn von „Tugend" unterscheiden; in jenem kann man von der Tugend in der Mehrzahl, in diesem von ihr nur in der Einzahl reden. Im weiteren Sinne bedeutet Tugend eine, im engeren die Charaktertrefflichkeit. Jede dem Gesammtwohl entsprechende Willenseigenschaft, jede Gewöhnung oder Neigung zur Erfüllung einer besonderen Klasse von Pflichten ist eine Tugend; und der Werth dieser Tugenden richtet sich nach ihrer Wichtigkeit für das allgemeine Wohl. Man hat Tugenden erster und zweiter Ordnung unterschieden:

jene sind diejenigen Willenseigenschaften, welche, wie das Wohlwollen, direkt auf Beförderung des allgemeinen Wohles gerichtet sind; diese sind solche, welche, wie Muth und Ausdauer, zur Verwirklichung jenes Zweckes nothwendig sind, aber auch zur Beförderung entgegengesetzter Zwecke dienen können. Wenn man aber einen Menschen tugendhaft oder sittlich tüchtig nennt, so versteht man darunter, daß er die wesentlichsten Tugenden besitzt und seine Gesammtverfassung auf Beförderung des allgemeinen Wohls gerichtet ist. Daher kann ein Mensch manche Tugenden besitzen, ohne daß wir ihn darum für sittlich tüchtig halten: weil ihm gerade die wichtigsten Tugenden fehlen. Das sicherste Mittel, nicht bloß einzelne Tugenden zu erwerben, sondern tugendhaft zu werden, ist, das Bewußtsein recht zu thun zu seinem letzten Lebensziel zu machen. „Wenn ein Mensch", so führt Coit aus Bacon an, „die Tugend durch Gewohnheit erlangt, so wird ihm die Übung der Mäßigkeit nicht viel zur Tapferkeit oder anderem Solchen verhelfen; aber wenn er sich guten Zwecken widmet und hingiebt, siehe, wie sich da seiner bereits eine Neigung bemächtigt, sich einer jeglichen Tugend zu befleißigen, welche die Erstrebung und Verfolgung dieser Zwecke ihm empfiehlt!"

Ein Mensch von sittlicher Tüchtigkeit hat das, was man im engeren Sinne des Wortes „Charakter" nennt: eine gewisse Festigkeit und Unbeugsamkeit, eine Stetigkeit und Folgerichtigkeit des Verhaltens; er ist zuverlässig, man kann ihm vertrauen; er wird auch Solches erreichen, zu dessen Verwirklichung lange andauernde Bestrebung erforderlich ist. Sein Gemüth bewahrt eine gewisse Ruhe, denn es ist seiner selbst gewiß. Der Wille, das Rechte zu thun, ist in ihm die herrschende Triebfeder, und er thut all' das Seinige, zu erkennen, *was* recht ist. Er hat feste Grundsätze und folgt ihnen, ohne sich durch die Anreizungen gegenwärtiger Lust oder Unlust bestimmen zu lassen. Er hat ein tiefes Gefühl für

Gerechtigkeit, für die Rechte Anderer. Aber er meint dabei nicht, daß sein Verhalten gegen sich selbst sittlich gleichgültig sei: er weiß, daß er in Bezug auf die eigene Person so gut wie gegen Andere Pflichten hat, und er hat Achtung vor sich selbst. Sein wahres Lebensziel, das er an jedem Tage seines Lebens zu erreichen sucht, ist — ob er sich dessen auch nicht deutlich bewußt sein möge — die Erlangung moralischer Zufriedenheit mit sich selbst.

Ein solcher Mensch hat eine wirklich dem allgemeinen Wohl gemäße Verfassung des Willens. Dem Ideale, in allem seinem Wollen und Handeln diesem Maßstabe zu entsprechen, soll sich Jeder nach Kräften anzunähern suchen; sein moralischer Werth ist um so höher, je mehr in ihm die sittlich guten Eigenschaften die fehlerhaften überwiegen, und sein Unwerth ist um so größer, je mehr das umgekehrte Verhältniß obwaltet. Kein Mensch aber hat nur fehlerhafte Eigenschaften, keiner ist vollkommen lasterhaft, etwas Gutes findet sich in jedem. Ein Charakter ist nicht etwas Einfaches, sondern eine Gesammtheit verschiedenartiger Triebfedern; es kommt auf ihr gegenseitiges Verhältniß an, wenn bestimmt werden soll, ob der Charakter auf das Gute gerichtet ist oder nicht. Wenn in einem Charakter der Wunsch, das Rechte zu thun oder die moralische Sanktion zu erwerben, die Oberherrschaft hat, so ist die Willensverfassung jedenfalls eine moralisch gute: denn sie verbürgt das rechte Handeln. Starke Triebe zu besitzen, ist kein Fehler; fehlerhaft würde nur die Gemüthsverfassung sein, in der das Gewissen zu schwach wäre, sie zu zügeln und zu lenken. Wenn bei einem starken und mannichfaltigen Triebleben eine größere Abweichung vom Guten möglich ist, so doch andrerseits auch die Erlangung einer vielseitigeren sittlichen Tüchtigkeit.

Im Alterthum suchte man oft *eine* ideale Charakterform als das Musterbild hinzustellen, nach dem sich Jeder zu richten hätte. Aber dies ist eine irrige Ansicht, da die natürlichen An-

lagen und die Lebensumstände der einzelnen Menschen sehr verschieden sind. Die allgemeine Bestimmung, daß sittliche Tüchtigkeit die dem Wohle der Gesellschaft entsprechende Willensverfassung sei, schließt die Berücksichtigung der Eigenart nicht aus, sondern ein. „In einem Jeglichen erzeigen sich die Gaben des Geistes zum gemeinen Nutzen". Auch im Moralischen giebt es Originalität:

„Keiner sei gleich dem Andern, doch gleich sei Jeder dem Höchsten!
Wie das zu machen? Es sei Jeder vollendet in sich."

Weil die Tugend eine gewisse Verhältniß- und Ebenmäßigkeit der verschiedenen Gemüthskräfte voraussetzt und wohlthätige Wirkungen hat, ist sie zuweilen eine geistige Gesundheit genannt worden. Aber dies ist nur eine bildliche und leicht irre führende Redeweise. Ein schlechter Mensch kann sich vollkommener geistiger Gesundheit erfreuen: bei heftigen Leidenschaften oder starkem Selbstinteresse geringes Wohlwollen und schwaches Gerechtigkeitsgefühl haben, heißt nicht geisteskrank sein.

Der Grad einer Tugend wird durch die Proben erkannt, welche der Mensch siegreich besteht, durch die Hindernisse, welche er überwindet. „Wir wissen oft nicht, was wir vermögen, aber die Versuchung offenbart, was wir sind," sagt Thomas a Kempis. Es giebt zwar kein „radikales Böses" im Menschen, wohl aber können alle seine Triebe und Neigungen, die moralischen allein ausgenommen, zum Bösen verleiten. Je stärkere Triebe ein Mensch nun zu überwinden im Stande ist, je größeren „Versuchungen" er gewachsen ist, als um so stärker erweist sich seine moralische Kraft, seine Tugend, um so größer ist sein „Verdienst". Denn unter dem sittlichen Verdienst verstehen wir nichts anderes als erwiesene Tugend*): das verdienstvollste Handeln ist dasjenige,

*) Vgl. Leslie Stephen, The Science of Ethics. London 1882 Chap. VII. 1: The conception of Merit.

welches die höchste Tugend bezeugt. Vor der Schlacht bei Sempach besaß Arnold von Winkelried die Tugend der Tapferkeit nicht minder, als in dem Augenblick, da er die feindlichen Speere sich in die Brust stieß: aber bewiesen wurde die ganze Größe derselben nur durch seinen Todesmuth. Darum ist der Menschheit die Erinnerung edler Märtyrer, die selbst um den Preis des Lebens ihre Überzeugungen nicht opferten, so heilig.

Tugend ist die Vorzüglichkeit, die Vortrefflichkeit, die ausgezeichnete Verfassung des Charakters: nur diejenige Willensbeschaffenheit, welche an Güte über das mittlere Maß hervorragt, nennt man tugendhaft. Und ebenso sieht man als verdienstlich nur dasjenige Handeln an, welches sich vor dem gewöhnlichen Verhalten auszeichnet. So ist z. B. Mutterliebe sicherlich etwas Gutes; aber man hält sie nicht für sehr verdienstlich: und es ist offenbar ein großes Glück, daß sie es nicht ist. Ein und dasselbe rechte Verhalten kann, je nach dem verschiedenen mittleren Moralitätszustande der Gesellschaft, dem der Handelnde angehört, mehr oder minder Verdienst haben.

Das Wort Tugend, tugendhaft wird seit längerer Zeit in der Umgangssprache gemieden und fast nur noch in moralphilosophischen Schriften gebraucht. Der Grund davon ist nicht ganz leicht zu erkennen. Ob er der ist, daß dieses Wort allzuoft „unnützlich geführt" oder zu häufig mit theologischen Vorstellungen verbunden worden ist?

2. Beurtheilung von Handlungen und Charakteren.

Bei der Beurtheilung einer Handlung hat man zwei Fragen wohl zu unterscheiden: die Frage, ob die Handlung *recht* oder *unrecht* ist, und die, welchen Schluß man aus ihr auf den *Charakter* des Handelnden ziehen kann.

Um zu bestimmen, wie diese beiden Fragen zu beantworten sind, müssen wir feststellen, welche Punkte an einer Handlung unterschieden werden können. Es sind die folgenden*):

1. Die körperliche Bewegung, die Muskelthätigkeit. Diese ist nicht Gegenstand des moralischen Urtheils. Denn sie kann bei den verschiedensten Handlungen ganz dieselbe sein. Wenn Muley Mahomed nach einer Scheibe schoß, und wenn er zu seinem Vergnügen Menschen todt schoß, so konnte seine körperliche Bewegung ganz die gleiche sein. Und eine solche kann stattfinden, ohne daß eine Handlung vorliegt: sie kann unter Umständen durch reine Reflexvorgänge herbeigeführt werden. Wenn ein Mensch in einem Krampfanfall um sich schlägt, so ist das so wenig wie seine Magen- und Herzthätigkeit eine Handlung. Bei vielen Handlungen ist auch überhaupt keine äußere Bewegung vorhanden: bei denjenigen Willensakten, welche auf die Enthaltung von einer irgendwie angemutheten That gehen. Das Schweigen eines Menschen, von dem man durch Folterung ein Geständniß erpressen will, oder die Regungslosigkeit eines solchen, der mit argen Worten oder Thaten angegriffen wird, können die allerschwierigsten und wichtigsten Handlungen sein.

2. Die Folgen der That. Wenn eine That keinerlei Folgen hat, welche das Wohl und Wehe von Menschen in erheblicherem Maße berühren, so betrachten wir sie nicht als eine moralische oder unmoralische. Viele hunderte von Handlungen werden täglich gethan, welche wir für moralisch gleichgültig ansehen, weil sie unser oder Anderer Wohl nur sehr unwesentlich beeinflussen. Aber die Folgen selbst sind nicht Gegenstand des moralischen Urtheils. Als William Styrrel, bei einer Jagd des englischen Königs Wilhelms des Rothen im Jahre 1100, auf einen Hirsch

*) Vgl. James Mill, A Fragment on Mackintosh. p. 320 u. f.

einen Pfeil abschoß, welcher gegen einen Baum flog und abprallend den König tödtlich traf, beging er keine unrechte Handlung: die Handlung hatte schlimme Folgen, aber sie war nicht unrecht. Oder wenn Jemand die für seinen kranken Vater aus der Apotheke geholte Medizin demselben eingiebt, der Apotheker aber sich vergriffen und anstatt der vorgeschriebenen Arzenei ein Gift verabreicht hat, dessen Einnehmen den Tod des Mannes bewirkt, so ist auch jene Handlung des Sohnes nicht unrecht, obwohl sie verderbliche Folgen hat. Oder nehmen wir an, ein Mensch wolle einen andern ermorden und stoße nach ihm mit einem Dolche, der Stoß dringe aber nicht tief und treffe zufällig eine schlimme Eiterbeule, an welche sich, der angenommenen großen Gefahr wegen, die Hand der Ärzte nicht gewagt hatte, und derjenige, welchen der Mann hatte ermorden wollen, werde durch jenen, die Eiterbeule öffnenden Stich von einer lebensgefährlichen Krankheit geheilt — wie ein solcher Fall im Alterthum vorgekommen und von Seneca berichtet worden ist: — so wäre jener Versuch des Meuchelmordes darum doch nicht eine rechte Handlung, obwohl er für das Opfer des Anschlags heilsame Folgen hatte. Allerdings wollen wir die Folgen des Handelns beeinflussen; aber direkt beeinflussen kann man nicht die Folgen, sondern nur das Beabsichtigen derselben, und nur durch Beeinflussung der Absichten kann man, indirekt, auf die Folgen selbst einen Einfluß ausüben. Das Zielen ist das Höchste, nicht das Treffen, sagt in diesem Sinne Cicero.

Auf äußere Begebenheiten also — auf die Muskelthätigkeiten oder die Folgen der Handlungen — bezieht sich das moralische Urtheil nicht; sondern es geht nur auf die innerliche, geistige Seite des Handelns.

3. Der Willensakt, welcher der That oder Unterlassung voranging. Wenn ein solcher der äußeren Bewegung oder der

Unterlassung derselben nicht voranging, mit anderen Worten, wenn die That nicht gewollt war, so haben wir überhaupt keine Handlung vor uns. Wenn ein Mensch durch einen ihn treffenden Gegenstand oder von einem andern Menschen umgeworfen wird, und sein Fall irgend welchen Schaden verursacht, oder wenn in irgend einer andern Weise durch Anwendung mechanischer Gewalt sein Körper zur Hervorrufung irgend einer Bewegung benutzt wird, oder wenn er in einem Krampfanfall irgend welches Geschehen herbeiführt, oder wenn sein Schweigen oder seine Regungslosigkeit bei einer ihm zugemutheten Äußerung oder That nur die Folge einer plötzlichen Lähmung seiner Zunge oder seiner Glieder ist, so hat er überhaupt gar nicht gehandelt. Aber der bloße Akt des Wollens ist nicht Gegenstand des moralischen Urtheils; er ist weder recht noch unrecht, denn er gehört zu allem Wollen. Nicht darauf kommt es an, daß überhaupt, sondern was gewollt wird.

4. Die Absicht, d. h. alle vorausgesehenen und, als Zweck oder als Mittel, gewollten Folgen — alle Folgen, welche, wie der Mensch im Augenblick des Wollens glaubt, sein Handeln herbeiführen wird. Nehmen wir ein Beispiel. Der Massenmörder Thomas ließ vor einer Reihe von Jahren eine hoch versicherte Kiste auf ein Schiff bringen; dieselbe enthielt eine Maschine mit einem Uhrwerk, welches nach Ablauf eines gewissen Zeitraums eine Explosion zu verursachen bestimmt war. Seine Absicht war, durch diese den Untergang des Schiffes herbeizuführen und sodann die hohe Versicherungssumme für die mituntergegangene Kiste einzulösen. Oder ein anderes Beispiel. Ein Arbeiter, der seinem Gutsherrn für eine ihm bewiesene Wohlthat sehr dankbar war, legte an eine alte, baufällige Scheune desselben, von der er wußte, daß sie gut versichert war und bald zum Zwecke eines Neubaus niedergerissen werden sollte, Feuer an. Seine Absicht war, die

Einäscherung des Gebäudes herbeizuführen und dadurch seinem Wohlthäter zum Erwerbe des Versicherungsbetrages zu verhelfen.

Die Absicht ist das an erster Stelle Entscheidende bei der Beantwortung der Frage, ob eine Handlung recht oder unrecht ist. Die Handlung ist unrecht, wenn das Beabsichtigte dem allgemeinen Wohle widerstreitet. Die That jenes Massenmörders ist eine im höchsten Grade unrechte, weil das, was er beabsichtigte, im höchsten Grade verderblich ist. Aber auch die That jenes Arbeiters ist unrecht, weil das Brandstiften gemeinschädlich ist. Jemand schießt auf einen, der Tollwuth verfallenen Hund, trifft aber ganz ohne seine Schuld einen Menschen: seine Handlung war — vorausgesetzt, daß er wirklich alle Vorsorge, keinen Menschen in Gefahr zu bringen, beobachtet hatte — eine rechte, ungeachtet ihrer unheilvollen Folgen. Ein Mann lauert im Walde einem Reisenden auf, um ihn zu erschießen und zu berauben; er drückt ab, jedoch der Schuß versagt: seine Handlung, obwohl ohne alle äußeren Folgen, ist nicht minder unrecht, als wenn er den Menschen getödtet hätte.

Die wirklichen nächsten Folgen des Handelns entsprechen in der Regel den beabsichtigten. Wenn ich mit einem Messer ein Stück Brot abschneiden will, so schneide ich gewöhnlich Brot; obwohl es ausnahmsweise vorkommen kann, daß ich dabei mich oder einen Andern schneide. Wenn ich in eine Tasse Kaffee Zucker schütten will, so schütte ich gewöhnlich Zucker hinein, obwohl es geschehen kann, daß ich anstatt dessen Salz oder Arsenik hineinwerfe. Da also gewöhnlich die wirklichen nächsten Folgen des Handelns den beabsichtigten entsprechen, so nimmt man, wenn nicht besondere Umstände dagegen sprechen, stets an, daß, was die Menschen durch ihre Handlungen als nächste Folgen herbeigeführt haben, von ihnen auch beabsichtigt worden ist.

Aber wenn eine Handlung recht sein soll, muß noch eine

zweite Bedingung erfüllt sein: das Beabsichtigte muß nicht nur dem allgemeinen Wohl entsprechen, sondern der Handelnde muß auch die gehörige Sorge getragen haben, sich zu vergewissern, daß das Beabsichtigte nicht überwiegend schlimme Folgen herbeiführen werde. Zur Entschuldigung des Apothekers, der anstatt der Arzenei Gift verabreichte, genügt es nicht, zu zeigen, daß jene Verwechslung nicht beabsichtigt war; sondern der Fall muß ein solcher sein, daß auch bei gewissenhafter Vorsicht das schädliche Ereigniß nicht vorausgesehen werden konnte. Eine Frau befand sich mit ihrem halbjährigen Kinde in einer Waschküche; sie übergab dasselbe, da sie noch eine nöthige Besorgung zu machen hatte, einer gleichfalls in dem Raume anwesenden Nachbarin. Diese legte alsbald das Kind, um es nicht beständig tragen zu müssen, auf den Deckel des mit kochendem Wasser gefüllten Waschkessels, wo das Kind warm lag. Plötzlich machte dieses eine Bewegung, der Deckel schlug um und das Kind fiel in das kochende Wasser. Es erlag seinen Brandwunden. Offenbar waren die Umstände des Falles solche, daß eine Person von gewöhnlicher Gewissenhaftigkeit so viel Besonnenheit gehabt hätte, um die Gefährlichkeit der in Frage stehenden Handlung zu erkennen und sie daher zu unterlassen. Auch das Verhalten der Mutter würde unrecht gewesen sein in dem Falle, wenn sie nicht hinreichenden Grund gehabt hätte, ihrer Nachbarin zu vertrauen. Fehler dieser Art bezeichnet man als Fahrläſſigkeit. Wir müssen also noch einen ferneren Punkt unterscheiden:

5. Die vorhandene oder nicht vorhandene Überzeugung, daß die Handlung oder Unterlassung nicht überwiegend üble Folgen hat. Wenn die Umstände solche sind, daß der Handelnde Grund hat, solche zu befürchten: wenn er derartige Folgen voraussehen würde, falls er die Umstände hinlänglich beachtete und die mög-

lichen Folgen des Beabsichtigten überdächte, er aber die Handlung thut; so ist sie unrecht.

6. Der als Endzweck, nicht bloß als Mittel gewollte Theil der Absicht oder der vorausgesehenen und gewollten Folgen. In der Regel werden nicht alle erwarteten Folgen des Handelns direkt gewollt, sondern nur ein Theil derselben; und dieser Theil der Absicht, also die eigentlich, durch Vermittelung von Gefühlen, zu der Handlung bestimmende Vorstellung, wird Beweggrund oder Motiv genannt. Der Beweggrund jenes Arbeiters war, dem Gutsbesitzer einen Vortheil zu verschaffen; der des Thomas, seine eigene Kasse zu füllen.

7. Die zu der Handlung bestimmende Triebfeder oder das Gefühl, welches zu der Handlung treibt, — das „Wie" des Wollens, wie wir es nennen können, im Unterschiede von dem „Was" oder der Erkenntnißseite des Wollens. Allein durch diesen Trieb, dieses Gefühl, welches eine Vorstellung erregt, wird sie zum Beweggrund: bloße Vorstellungen, ohne Vermittlung von Gefühlen, bewegen den Willen nicht. Diese Triebfeder wird auch oft Motiv genannt. Unter „Motiv" wird also sowohl die Vorstellung des als Endzweck gewollten Vorgangs (oder der „Beweggrund") als auch das persönliche Gefühl verstanden, welches dieser Vorstellung die Kraft, auf den Willen zu wirken, giebt und sie so zum Beweggrunde macht. Da Beides, Beweggrund und Triebfeder, stets zusammengehören — eine Vorstellung eben nur dadurch zum Beweggrund wird, daß sie einen Trieb hervorruft, — so wird dieser doppelte Gebrauch des Wortes „Motiv" nicht leicht zu wesentlich irrigen Folgerungen verleiten. Die Triebfeder, welche jenen Arbeiter zur Brandstiftung bestimmte, war das Gefühl der Dankbarkeit; die des Thomas Geldinteresse.

Der als Endzweck gewollte Theil der Absicht oder der Beweggrund, der sechste Punkt, ist bei der Entscheidung der Frage,

ob die Handlung recht oder unrecht ist, nicht das Maßgebende. Der Beweggrund jenes Arbeiters war, seinem Wohlthäter nützlich zu werden, der des Thomas, sich Geld zu verschaffen, — und gegen diesen Theil ihrer Absicht ist an sich nichts einzuwenden; aber dadurch werden ihre Handlungen nicht gerechtfertigt. Parent-Duchatel*) berichtet „von einer Anzahl von verheiratheten Müttern, die, vom Manne verlassen, um ihre Kinder ernähren und erziehen zu können, sich preisgaben, und von Töchtern, die, um ihre Eltern zu ernähren, feil wurden". Ihre Beweggründe — die Kinder zu erziehen oder die Eltern zu erhalten — sind sicherlich keine schlechten; aber sie rechtfertigen nicht die Handlung. Der Mensch ist nicht bloß für das, was er als Endzweck gewollt hat, für den direkt gewollten Theil des von ihm Beabsichtigten verantwortlich, sondern für Alles, was er beabsichtigt, als die Folge seines Thuns bei seinem Handeln vorausgesehen hat. Dies meint man, wenn man sagt, daß man nicht Übels thun dürfe, auf daß Gutes daraus komme, da der Zweck die Mittel nicht heilige.

Auch der siebente Punkt, die der Handlung zu Grunde liegende Triebfeder, kann nicht darüber entscheiden, ob die Handlung recht oder unrecht ist. Die Triebfeder jenes Arbeiters war Dankgefühl, die jener Frauen Liebe, und Dankbarkeit und Liebe sind sicherlich nichts Schlechtes; aber darum werden jene Handlungen nicht zu rechten. Es giebt keine Triebfeder, welche stets zu rechten, und keine, welche stets zu unrechten Handlungen bestimmt. Mutterliebe kann zu Thaten heldenmüthigster Selbstaufopferung, aber auch zu Handlungen gröbster Ungerechtigkeit bestimmen. Der Wunsch, von sich reden zu machen, kann zu den segensreichsten, aber auch zu den verderblichsten Handlungen führen.**)

*) Angeführt von A. v. Oettingen, Moralstatistik. 3. Aufl. S. 312.

**) „Vasko hatte mit neunzehn Jahren eine ganze Familie ermordet. Er freute sich, als er hörte, daß ganz Petersburg sich mit ihm beschäftigte. ‚Nun können meine Schulkameraden sehen, ob sie mit ihrer Behauptung Recht hatten, daß ich nie von mir reden machen würde'." (Lombroso, Der Verbrecher, S. 321. Eine „außerordentliche Eitelkeit" rechnet dieser Forscher geradezu unter die Kennzeichen des ächten Verbrechers.)

Geldinteresse ist die Triebfeder eines großen Theiles der Verbrechen, wie es die eines großen Theiles der gemeinnützigen Handlungen ist: der Mann, welcher eine Woche lang an einem Bau arbeitet, und der, welcher ihn überfällt und ihm den Wochenlohn raubt, handeln aus derselben Triebfeder, dem Wunsche, eine Summe Geldes zu erwerben. Religiöse Gefühle waren die Quelle vieler wohlthätiger Unternehmungen; aber oft haben sie das äußerste Unrecht thun lassen. Parteilichkeit, Heuchelei, Treulosigkeit, Meineid, Diebstahl, ja Mord und Todschlag können aus einem, auf Einzelne gerichteten Wohlwollen entspringen.*) Ja, auch das allgemeine Wohlwollen und das Pflichtgefühl können zu unrechten Handlungen bestimmen, wenn ihnen nicht die Weisheit zur Seite steht.

Eine Handlung wird nicht dadurch zu einer rechten, daß ein Pflichtmotiv ihr zu Grunde liegt. „Einer Handlung liegt ein Pflichtmotiv zu Grunde" heißt: der Handelnde vollbrachte die That, weil er sie für recht hielt. Was Jemand für recht hält, ist darum aber noch nicht recht. Wenn jede Handlung recht wäre, die in dem Glauben, daß sie recht ist, gethan wird, so würde überhaupt kein Unterschied zwischen rechten und unrechten Handlungen bestehen: denn dieselben Handlungen sind für recht und für unrecht gehalten worden, müßten also nach jener Voraussetzung recht und unrecht sein. Wenn ein Mensch sich fragt: Was soll ich thun? Was ist recht? Was ist meine Pflicht? so fragt er offenbar nicht nach einem Motiv, aus dem er handeln müsse: —

*) „Holland gestand, den Mord nur deshalb begangen zu haben, um Frau und Kind, die er liebte, zu bereichern. ‚Für mein armes Kind habe ich es gethan', sagte er." (Lombroso a. a. O., S. 317.)

das Motiv, recht zu handeln, hat er bereits, sofern er jene Frage mit wirklichem Interesse stellt; — sondern er fragt nach der Handlung, die er zu thun habe: die Frage setzt voraus, daß etwas recht ist, außer dem bloßen Wunsche, das Rechte zu thun: dieser besagt noch nicht, was recht ist. Wenn der Wunsch stark genug ist, mit anderen Worten, wenn der Mensch wirklich gewissenhaft ist, so wird es seine höchste Sorge sein, zu erkennen, welche der vielen möglichen Handlungen recht ist, und nicht wird er glauben, daß es auf das, was er thut, gar nicht ankommt. Er wird seine moralischen Meinungen und seine Handlungen mit dem von ihm anerkannten höchsten sittlichen Maßstab in Übereinstimmung zu bringen suchen. Wenn er dies nicht thut, wenn er sich keine Mühe giebt, was recht ist festzustellen, wenn er nicht bereit ist, seine persönlichen Ansichten zu prüfen und sie zu ändern, sobald er erkennt, daß sie irrig sind, so ist er nicht wirklich gewissenhaft. Es ist durchaus verkehrt, zwischen „bloßen Fragen der Klugheit oder Zweckmäßigkeit" und „moralischen Fragen" einen grundsätzlichen Unterschied machen zu wollen, — es sei denn, daß man „Klugheit" und „Zweckmäßigkeit" in einem egoistischen Sinne auffaßt. In Wirklichkeit verlangt die Moral oft die Aufbietung aller unsrer Klugheit, auf daß wir das wahrhaft „Zweckmäßige", das Rechte, finden. Das angespannte Nachdenken über schwierige Fragen mag oft hart sein; aber wer sagt denn, daß das sittliche Verhalten stets etwas Leichtes ist? Wer ohne diese Anstrengung aller seiner Verstandeskräfte Fragen entscheidet, von denen das Wohl und Wehe, ja Leben und Tod Einzelner oder Vieler abhängt, der handelt einfach unsittlich und vielleicht verbrecherisch. Auch zwischen dem „bloß Wahrscheinlichen" und dem Moralischen besteht kein Gegensatz: denn die Moral gebietet uns, dem Wahrscheinlicheren zu folgen, wenn völlige Gewißheit nicht erreichbar ist. Das Unterlassen einer bloß wahrscheinlich heilsamen Handlung ist auch eine

Handlung: und dieses Unterlassen ist unrecht, wenn der Handelnde das Thun der Handlung für wahrscheinlich heilsamer hält.

Aber obwohl man bei Beantwortung der Frage, ob eine Handlung recht oder unrecht ist, nicht nach den Motiven derselben zu forschen, sondern festzustellen hat, ob das Beabsichtigte dem allgemeinen Wohle gemäß ist oder nicht, und ob dabei nicht in den Umständen des Falles ein Grund vorlag, überwiegend schlimme Folgen zu erwarten, so hat doch bei einer anderen Frage, bei der nach dem moralischen Werthe des Handelnden, die Feststellung der Motive die entscheidende Bedeutung. Jemand giebt einem jungen kräftigen Menschen, der ihn auf der Straße anbettelt, ein „Almosen". Wie habe ich über diese Handlung zu urtheilen? Ist sie recht oder unrecht? Um diese Frage zu beantworten, habe ich nur ausfindig zu machen, ob jenes Verhalten dem Gemeinwohl entspricht oder widerspricht. Will ich aber über den Charakter des Gebers ein Urtheil fällen, so muß ich die Motive kennen, die ihn zu der Handlung bestimmten.

Keine der Triebfedern des Menschen ist an sich schlecht. Die geistige Grundausstattung des Menschen hat sich in Anpassung an seine Daseinsbedingungen entwickelt, und die einzelnen Triebe und Gemüthsbewegungen haben im Haushalt des Lebens Leistungen zu erfüllen; daher es nicht heilsam sein würde, irgend eine dieser Kräfte (wenn dies nämlich möglich wäre) aus der menschlichen Natur auszurotten. Auch Zorn und Haß sind an sich nicht verwerfliche Motive, da, wie Niemand bezweifeln wird, gegen das Böse und Nichtswürdige Unwille vollkommen rechtmäßig ist. Aber obwohl keines der menschlichen Motive an sich schlecht ist, keines von unserm sittlichen Bewußtsein schlechthin verworfen wird und keines nur zu gemeinschädlichen Handlungen bestimmt, so verhalten sich doch die Motive hinsichtlich ihrer überwiegenden Wirkungen keineswegs gleich, sondern es besteht in dieser Beziehung ein sehr

großer Unterschied zwischen ihnen. Während z. B. aus Motiven des auf Einzelne gerichteten Wohlwollens, sagen wir, in zehn Fällen neunmal dem Gesammtwohl gemäß gehandelt wird (um kein noch günstigeres Verhältniß, das wir wohl annehmen dürften, vorauszusetzen), wird aus Motiven des Übelwollens, sagen wir, in zehn Fällen neunmal dem Gesammtwohl entgegen gehandelt.*) Und ebendarum hat die Erkenntniß, aus welchen Motiven ein Mensch gehandelt hat, große Bedeutung für unser Urtheil über die Beschaffenheit seines Charakters. Die Verfassung des menschlichen Geistes zeigt erfahrungsgemäß eine gewisse Beständigkeit und Gleichförmigkeit: daher man aus dem Erscheinen eines bestimmten Motivs von bestimmter Stärke in einem Falle auf dessen Erscheinen in anderen schließen kann. Der Umstand, daß jener Arbeiter sich seinem Wohlthäter durch jene unrechte That dankbar beweisen wollte, läßt uns schließen, daß der Mensch auch in früheren Fällen aus Motiven der Dankbarkeit gehandelt hat und in künftigen so handeln wird: und die gewöhnlichen Wirkungen der Dankbarkeit sind höchst wohlthätige, daher jene Handlung, so unrecht sie ist, uns doch schließen läßt, daß der Arbeiter kein schlechter Mensch sein kann. Der Umstand andrerseits, daß ein Mensch, um für seine Bemühung bezahlt zu werden, das Kind eines Reichen vom Ertrinken rettet, beweist nichts für die Güte seines Charakters: er beweist nichts dafür, daß der Mensch in Fällen, wo sein Privatinteresse nicht betheiligt ist, Anderen beistehen wird.

*) In seinem, schon mehrmals erwähnten Werke über den Verbrecher hat Lombroso gezeigt, wie stark in dem „geborenen Verbrecher" das Rachegefühl entwickelt ist. Er geht so weit, zu erklären, daß dasselbe „die Ursache der Mehrzahl der Verbrechen sei" — eine Behauptung, deren Rechtfertigung ihm freilich schwer fallen würde. H. v. Valentini meint (a. a. S. 23), im Preußischen Staate kämen 85 Procent Verbrechen aus Eigennutz und 15 Procent Verbrechen aus Leidenschaft vor, und er hat diese Ansicht begründet.

Wenn wir nun zu einer vergleichenden Werthschätzung der Motive, zur Feststellung einer Rangordnung derselben gelangen wollen, und zwar zu einer solchen, die wir rechtfertigen können, so dürfen wir uns nicht mit einer Beurtheilung derselben durch das bloße Gefühl begnügen; sondern wir müssen die Folgen der Handlungen festzustellen suchen, zu welchen die Motive gewöhnlich bestimmen, und diese Folgen für das allgemeine Wohl als das hinsichtlich des Werthes der Motive Maßgebende ansehen. Wenn lediglich nach dem Gefühl geurtheilt wird, so wird der Eine so, der Andre anders entscheiden. Nehmen wir z. B. das Mitleid: was ist sein verhältnißmäßiger Werth? Der Athener Phokion sagte, man dürfe ebensowenig das Mitleid aus der Brust des Menschen wie den Altar aus dem Tempel der Gottheit herausreißen wollen. Aber entgegengesetzt urtheilten die Stoiker, sowie Spinoza und Kant; während Schopenhauer das Mitleid gerade für die einzige Triebfeder ansah, welche moralischen Werth habe.*) Oder nehmen wir die Liebe zu Ehre und Ruhm: wie verschieden ist über ihren Werth geurtheilt worden! Die Griechen waren geneigt, sie für das menschenwürdigste Streben anzusehen**); viele Christen dagegen verdammten sie; andere hielten sie wenigstens für thöricht. Oder nehmen wir die vernünftige Selbstliebe: Bischof Butler, der in manchen Punkten Kant so nahe stand, hielt sie im Grunde für ein dem Gewissen nebengeordnetes, ja, wie er wenigstens einmal anzudeuten scheint, demselben übergeordnetes Motiv; während Kant den Grundsatz der Selbstliebe für das Widerspiel der Sittlichkeit ansah. Es soll nicht gesagt werden,

*) Lombroso sieht, mit Garofalo, „den Mangel an Mitgefühl als charakteristisch für den geborenen Verbrecher" an. Die von ihm zum Beweise angeführten Thatsachen sind recht beachtenswerth. (A. a. O., S. 296 u. ö.)

**) Vgl. Leopold Schmidt, Die Ethik der alten Griechen.

daß, wenn wir in jener Weise den Werth der Motive verstandesgemäß festzustellen suchen, allgemeine Übereinstimmung erzielt werden wird; aber so viel scheint doch gewiß, daß wir einer solchen weit näher kommen werden, als wenn wir bloß gefühlsmäßig urtheilen.

Den moralischen Gefühlen gebührt, wie aus unsern früheren Untersuchungen hervorgeht, die erste Stelle. Zu ihnen gehört nicht nur der direkt auf das pflichtmäßige Handeln gerichtete Antrieb, sondern auch der Wunsch, Gewissensleid zu vermeiden und Gewissensfreude zu erlangen. Ihnen folgen die Motive des Wohlwollens, welche um so werthvoller sind, je umfassender dasselbe ist. Hinsichtlich der Rangstellung der übrigen Motive werden die Ansichten auseinandergehen; nur darin werden Alle übereinstimmen, daß dem privaten Übelwollen die unterste Stelle anzuweisen ist; und den Motiven der Ehrliebe, sowie des Wunsches, mit seinem Nächsten in gutem Einvernehmen zu leben, werden Viele die Stelle gleich hinter den Motiven des Wohlwollens bestimmen.

Bei der Angabe der Motive einer Handlung werden oft Worte benutzt, welche nur in einem guten oder schlechten Sinne gebraucht werden und also ein billigendes oder mißbilligendes Urtheil enthalten, — lobende oder tadelnde Ausdrücke, „eulogistische" oder „dyslogistische" Namen, wie Bentham sie nannte.*) So erhält z. B. die Triebfeder des Geldinteresses, wenn sie zu einer unrechten Handlung führt, die Bezeichnung „Habsucht" oder „Geiz", Elternliebe im gleichen Falle oft den Namen „Affenliebe", Ehrliebe den Namen „Ehrsucht". Als Bezeichnungen von Triebfedern sind diese Namen aber nicht gerechtfertigt, sondern nur als solche von Charaktereigenschaften der handelnden Person. Wenn ein Mensch, einer versprochenen Summe Geldes wegen, — einem

*) Bentham, Table of the Springs of Action.

Motiv, aus dem sehr viele gemeinnützige Handlungen entspringen, — den Feind eines Menschen meuchlings ermordet und nun sein Motiv „abscheulich" „verbrecherisch" genannt und als „Habsucht" oder „Grausamkeit" bezeichnet wird, so ist dies irrig: denn sein *Motiv* war, wie vorausgesetzt, nur Geldinteresse, welches nicht abscheulich oder verbrecherisch ist. Sondern seine *Absicht* war verbrecherisch und ein rechtmäßiger Gegenstand des Abscheus; und für den ganzen *Charakter* des Menschen sind „Habsucht" und „Grausamkeit" rechtmäßige Bezeichnungen. Der Umstand, daß ein Mensch sich durch ein Geldversprechen bestimmen läßt, einen Menschen zu ermorden, beweist nicht bloß, daß er für Motive des Geldinteresses empfänglich ist, sondern auch, daß er gewissenlos und ohne Menschlichkeit ist; und ein solcher Charakter ist in der That ein gerechter Gegenstand des Abscheus; und dem Charakter kann man Habsucht zuschreiben, da in ihm die Motive des Geldinteresses in einem solchen Maße die Oberhand haben; und für grausam kann man ihn halten, da er aller Menschlichkeit bar ist. Gütig, liebenswürdig, achtungswerth sind nicht Bezeichnungen für Handlungen, sondern für Personen oder Charaktereigenschaften: wir lieben, achten, verehren einen Menschen nicht einer That, sondern seiner Eigenschaften wegen, welche die Quelle unzähliger Handlungen sind. Jene lobenden und tadelnden Namen sind der Ausdruck unsrer moralischen Urtheile und Gefühle in Betreff der Handlungen und Charaktereigenschaften; und es ist von großer Wichtigkeit, oder vielmehr es ist schlechthin erforderlich, daß bei unsern Mittheilungen über Handlungen und Charaktere unsre moralischen Urtheile in jener Weise zur Geltung kommen. Verbrechen in gleichgültigen oder wohl gar in leichtfertigen und scherzenden Ausdrücken erzählen, heißt auf eine Entsittlichung, auf eine Schwächung des Gefühls moralischen Abscheus und Unwillens hinwirken, welchen die schlechten Thaten erregen sollten. Es ist ein

Zeichen des sittlichen Verfalls eines Volkes, wenn in ihm die Neigung überhand nimmt, für das Verwerfliche Namen von guter Bedeutung anzuwenden und sittlich Tüchtiges durch herabwürdigende Worte zu bezeichnen.

„Tugendhafte Handlung" ist ein uneigentlicher Ausdruck: man versteht darunter eine solche, welche ein Beweis von Tugend des Handelnden ist. Moralische Handlungen sind solche, deren Motive moralische Gefühle oder allgemeines Wohlwollen sind. Eine Handlung kann also recht sein, sie kann das allgemeine Wohl in hohem Maße fördern und diese Förderung kann auch beabsichtigt gewesen sein, ohne daß sie eine moralische Handlung ist. Wenn die glückschaffende Handlung aus (diesseitigem oder jenseitigem) Selbstinteresse, aus Ruhmsucht, aus Gattenliebe, aus Mitleid oder aus irgend einem andern Motiv außer dem moralischen Gefühl oder der Liebe zum allgemeinen Wohl gethan ist, so ist sie keine moralische Handlung. Ja, die Handlung kann unrecht und doch moralisch sein: sie ist es, wenn sie aus Pflichtgefühl oder allgemeinem Wohlwollen entsprungen und der Irrthum hinsichtlich dessen, was recht ist, unverschuldet war: — wenn der Mensch all' das Seine gethan hatte, einen Irrthum zu vermeiden, „nach bestem Wissen und Gewissen" gehandelt hatte. Einer solchen Handlung schreiben wir oft höheren Werth zu als einer rechten Handlung, die aus anderen Motiven entsprungen war: denn nur jene Handlung, nicht diese, hat einen moralischen Werth. Große Verwirrung ist dadurch entstanden, daß man jene beiden Fragen: die, ob die Handlung recht ist, und die, ob der Handelnde in seinem Handeln moralisch ist, mit einander verwechselte.

Aber wenn man nun gemeint hat, daß die objektive Beurtheilung der Handlung und die Beurtheilung des Charakters des Handelnden gar nichts mit einander gemein hätten, so war dies irrig. Denn in beiden Fällen ist der letzte Grund der vernünftigen Werthschätzung ganz das Nämliche: das allgemeine Wohl. Mit diesem selben Maßstabe messen wir das eine Mal die allgemeine Charakterbeschaffenheit der Person, das andre Mal diese eine Handlung. Ein Inquisitor verurtheilt einen Menschen, der andere religiöse Überzeugungen hat als er selbst, zum Feuertode. Um zu beurtheilen, ob diese Handlung recht oder unrecht ist, brauche ich nicht zu wissen, aus welchen Motiven sie hervorgegangen ist; sondern ich habe nur festzustellen, ob, einen Menschen seiner religiösen Überzeugung wegen zu verbrennen, dem Wohle der Menschheit entspricht oder widerstreitet. Das Ergebniß einer solchen Untersuchung ist dieses, daß ein derartiges Thun zu den verderblichsten Formen des Mordes zu rechnen ist. Mordthaten dieser Art haben die Menschheit um Hunderttausende ihrer edelsten, wahrheitsliebendsten, charaktervollsten und begabtesten Glieder gebracht und ganze Völker intellektuell und moralisch erniedrigt. Und daraus folgt, daß solche Handlungen im höchsten Maße unrecht sind. Wenn ich aber über den Charakter des Handelnden ein Urtheil fällen will, so muß ich mir Klarheit zu verschaffen suchen über die Motive, die er gehabt hat. Nehmen wir den (unwahrscheinlichen) Fall an, der Inquisitor, der einen Andersgläubigen dem Scheiterhaufen überantwortet, thue dies nach reiflicher Überlegung aus Pflichtgefühl und allgemeinem Wohlwollen: er sehe es als seine Pflicht an, diesen Mann, dessen Irrlehre, wie er glaubt, Viele um ihre ewige Seligkeit bringen kann, unschädlich zu machen und an ihm ein abschreckendes Beispiel aufzustellen: er sehe dies als eine zum Heile der Menschheit nothwendige Maßregel an, und demgemäß verurtheile er ihn zum Feuertode, wie der Gesetzgeber den Mörder zum Tode verurtheilt. Pflichtgefühl und allgemeines Wohlwollen sind Motive, welche fast stets höchst wohlthätig wirken. Setzen wir den (unwahrscheinlichen) Fall, daß der Inquisitor durch jene Motive bestimmt wurde, daß sie so stark waren,

viele gegenwirkende zu überwältigen, so würde dies uns schließen lassen, daß er ein menschenfreundlicher und gewissenhafter Mann ist, der, als solcher, in unzähligen Fällen dem Gesammtwohl gemäß handelt: daher sein Charakter, wegen der allgemeinen Richtung seiner Eigenschaften, unsre Achtung erwirbt. Seine That werden wir darum nicht aufhören zu verdammen.

Aber er selbst verdient keinen Tadel: denn er hat, wie vorausgesetzt, nach bestem Wissen und Gewissen gehandelt — das Höchste, was ein Mensch thun kann. Wir können ihn nicht tadeln und wir sollten es nicht. Denn was könnten wir an ihm tadeln? Tadel, im moralischen Sinne, heißt doch: seinem sittlichen Mißbilligungsurtheil Ausdruck geben. Der Wille jenes Mannes aber war der beste, als er handelte: er war bestimmt durch die besten Motive, und keine Fahrlässigkeit fällt ihm zur Last: er hat (wie vorausgesetzt) alle seine Geisteskräfte angestrengt, was recht ist zu erkennen. Es ist wahr, wenn er weiser gewesen wäre, wenn er stärkere Geisteskräfte oder eine reichere Erfahrung besessen hätte, so würde er das Unheilvolle und darum Verwerfliche seines Verhaltens erkannt haben; aber er war nicht weiser: und unser moralisches Urtheil geht nicht auf den Verstand, sondern auf die Willensverfassung. Der Tadel ist nicht bloße Abschreckung; aber selbst wenn er es wäre, sollte Der dann getadelt werden, welcher das thut, was er nach reiflicher Überlegung für recht, für gefordert durch das Gesammtwohl hält? Wenn der Mensch sich an diese Norm nicht kehrt, so wird er unvergleichlich öfter dem Gesammtwohl zuwiderhandeln, als wenn er jener Richtschnur folgt. Nicht zu tadeln haben wir jenen Menschen, sondern zu belehren; nicht auf seinen Willen haben wir einzuwirken, sondern seinen Kopf aufzuklären. Die erste und wesentlichste Bedingung segensreichen Handelns ist in ihm erfüllt: der gute Wille — und von heute

zu morgen kann er der Belehrung theilhaftig werden, die ihn fortan nützlicher als die meisten seiner Mitmenschen handeln läßt.

Die Bedeutung der Motive des Handelns liegt aber nicht nur darin, daß wir aus ihnen auf den Charakter des Handelnden schließen können: sie sind auch von großer Wichtigkeit für die Folgen des Handelns; denn aus den (wirklichen oder vorausgesetzten) Motiven des Handelns gehen gerade die moralisch wesentlichsten Folgen desselben hervor: der Einfluß der Handlungen auf die Moralität der Menschen. Jede moralische Handlung wirkt zunächst dadurch versittlichend, daß sie in dem Handelnden selbst die Neigung zu solchem Verhalten verstärkt. Und sie ist ferner ein zur Nachahmung anfeuerndes Beispiel: falls sie in ihrer Beschaffenheit erkannt wird, macht sie auch Anderen in Zukunft ein gleiches Verhalten leichter. Wenn die sittlichen Folgen einer Handlung der Beschaffenheit ihrer Motive nicht zu entsprechen scheinen, so liegt dies entweder darin, daß man ihre Folgen für den Charakter der Menschen nicht weit genug verfolgt hat, oder darin, daß die Menschen andere Motive als die wirklich vorhandenen voraussetzten. In der That ist es eine der traurigsten Folgen des Handelns aus „irrendem Gewissen", daß seine Motive oft verkannt werden und daher auch sein moralischer Einfluß dann nicht heilsam ist.

Unser sittliches Urtheil richtet sich also nicht nur auf das, was der Handelnde zu thun beabsichtigte, sondern auf seine gesammte Gemüthsverfassung beim Handeln; und wenn er in einem bestimmten Falle Handlungen, die in einer wohlverfaßten Seele aus den höchsten Motiven entspringen, aus den niedrigsten thut, ohne diese zurückzudrängen zu suchen, — wenn er z. B. einen Menschen aus Todesnoth errettet, um von demselben eine Belohnung zu erhalten, oder wenn er die Wahrheit sagt, um sich zu rächen, — so werden wir seinen Geisteszustand nicht billigen. Wir

sollen uns bemühen, nicht nur unsre Handlungen, sondern auch unsre Motive, unsre Gedanken und Gefühle, zu regeln und nicht nur wohlthätig, sondern auch wohlwollend, nicht nur recht, sondern auch moralisch zu handeln. Aber daraus folgt nicht, daß wir alle Handlungen aus Pflicht oder allgemeinem Wohlwollen thun sollten. Auch die übrigen Triebe und Neigungen haben im menschlichen Leben eine rechtmäßige Wirksamkeit; und es giebt viele pflichtgemäße Handlungen — Handlungen, die der Mensch thun sollte, — welche besser erfüllt werden, wenn sie aus jenen Motiven, als wenn sie aus Pflichtgefühl entspringen. Dieses soll nicht das einzige Motiv, es soll nur das herrschende sein; nicht der Wunsch, recht zu handeln, muß immer vorhanden sein, sondern nur der Glaube. Das Handeln aus Pflichtgefühl schließt den Glauben ein, daß die Handlung recht ist; aber man kann diesen Glauben haben und die Handlung aus einem andern Motive thun.

Ein Handeln, das vom Handelnden selbst für recht gehalten wird, bezeichnet man zuweilen als „subjektiv recht", während man es „objektiv recht" nennt, wenn es wirklich mit der Regel des Rechten übereinstimmt. Für den Handelnden besteht natürlich im Augenblicke des Handelns zwischen „subjektiv recht" und „objektiv recht" kein Unterschied. Unter der „Moralität" einer Handlung versteht man in der Regel nicht nur, daß sie „subjektiv recht" ist, sondern auch, daß sie moralische Motive zu Triebfedern hat; während unter der „Legalität" einer Handlung nur der Umstand verstanden wird, daß sie „objektiv recht" ist. Die „materiale Güte einer Handlung" bedeutet manchmal so viel wie ihre „Legalität", ihre „formale Güte" manchmal ihre „Moralität", manchmal nur den Umstand, daß sie „subjektiv recht" ist.

Wenn wir auf die Motive und demgemäß auf den Charakter des Handelnden schließen, müssen wir natürlich die größte Vorsicht beobachten. Oft genug in der That können wir bei einer gegebenen Handlung mit Sicherheit auf ein bestimmtes Motiv schließen und daraus und aus den Umständen des Falles rechtmäßige Folgerungen hinsichtlich des Charakters des Handelnden ziehen; in vielen Fällen aber ist dies ganz unmöglich, und die Menschen begehen oft die gröbste Ungerechtigkeit, wenn sie ohne hinreichenden Grund bestimmte niedrige Motive des Verhaltens voraussetzen. Irrthümer in Bezug auf den Charakter eines Menschen, welche aus der Beobachtung einzelner seiner Handlungen entspringen, werden um so mehr vermieden, je mehr Erfahrungen man über sein Verhalten sammelt. Wenn der Schluß auf eine bestimmte Seite seines Charakters wirklich gerechtfertigt ist, so muß man sich hüten, mehr anzunehmen, als thatsächlich erschlossen worden ist: man muß nicht aus einer Seite auf alle schließen wollen. Der Mensch ist ein sehr zusammengesetztes Wesen, und sehr Verschiedenes hat in ihm neben einander Platz.

Wenn wir, auf Grund gewisser Handlungen, ein Urtheil über den Charakter geschichtlicher Persönlichkeiten fällen wollen, so müssen wir den derzeitigen Zustand der positiven Moral kennen: Handlungen, die wir jetzt für höchst unrecht halten, können damals allgemein für unschuldig oder selbst verdienstlich gegolten haben. Wenn also ein Mensch damals eine solche Handlung beging, so beweist dies — da wir annehmen können, daß er mit den allgemeinen moralischen Ansichten seines Volkes und Zeitalters übereinstimmte — nichts gegen seine allgemeine Gewissenhaftigkeit und sein Wohlverhalten überhaupt. Nehmen wir z. B. an, die Moral seines Volkes billige das Martern von Kriegsgefangenen, so können wir aus dem Umstande, daß er eines solchen Verhaltens sich schuldig gemacht hat, nichts hinsichtlich einer ihm eigenthümlichen Grausamkeit folgern.

Von der moralischen ist die ästhetische Beurtheilung eines Charakters wohl zu unterscheiden. Vieles, was in einem Charakter

ästhetisch gefällt, ist sittlich gleichgültig; und vieles moralisch höchst Werthvolle hat wenig oder gar keinen ästhetischen Werth. Das Reden von einer „Identität des Guten und des Schönen" hat viel Verwirrung herbeigeführt.*)

Wir fanden, daß die Tugend, eine Geneigtheit, pflichtmäßig zu handeln, nicht ein reines Werk der Natur ist, sondern Erziehung und Selbsterziehung zur Voraussetzung hat. Die Keime des Guten werden erweckt und gekräftigt durch Beispiel und Lehre edler Menschen. Jede Tugend kann in einigem Grade erworben werden, falls ein andauernder Wunsch nach ihrem Besitz fortgesetzt die entsprechenden Handlungen üben läßt, denn solche Übung führt zu guter Gewöhnung, Neigung, Eigenschaft; Tugend ist daher ein geeigneter Gegenstand des Lobes, wie Laster einer des Tadels. Zur Erwerbung der Tugend ist oft Anstrengung, Selbstzwang erforderlich; aber in dem Maße, als sie wirklich erlangt ist, wird die Anstrengung bei der entsprechenden Thätigkeit geringer: bei vollkommener Tugend ist kein Kampf mehr. Das sicherste Mittel, tugendhaft zu werden, ist, die Erlangung moralischer Zufriedenheit zu seinem Lebensendzweck zu machen.

Tugend ist die Trefflichkeit des Willens; sie ist die höchste, weil nichts so sehr wie sie das Menschheitswohl sichert. Ihr Werth besteht im Handeln. Sie hat eine gewisse, aber nicht nothwendig eine hohe, Entwicklung der Verstandeskräfte zur Voraussetzung. Tugend, eine dem Wohle der Gesellschaft gemäße Willensverfassung, kann in Jedem eigenthümlich ausgeprägt

*) Eine sorgfältige Untersuchung über die ästhetische Betrachtung der Charaktere ist enthalten in James Sully's trefflichem Werke: Sensation and Intuition: Studies in Psychology and Aesthetics. Essay X: The Aesthetic Aspect of Character.

sein, da die natürlichen Anlagen und die Lebensumstände verschieden sind. Je mehr in dem Charakter eines Menschen die guten Eigenschaften die fehlerhaften überwiegen, um so höher ist sein sittlicher Werth. Derselbe wird aus den Proben erkannt, die der Mensch siegreich besteht: je größeren Versuchungen er sich gewachsen zeigt, um so höher ist sein „Verdienst": sittliches Verdienst ist erwiesene Tugend.

„Eine Handlung sittlich beurtheilen" kann zwei verschiedene Geistesthätigkeiten bedeuten; nämlich: die Frage zu entscheiden, ob die Handlung recht ist, oder festzustellen, welcher Schluß sich aus ihr auf den Charakter des Handelnden ziehen läßt. Wenn ich wissen will, ob eine Handlung recht ist, so habe ich nicht nach ihren Motiven zu forschen, sondern nach der Absicht: eine Handlung ist unrecht, wenn das Beabsichtigte das allgemeine Wohl schädigt; sie ist recht, wenn das Beabsichtigte demselben gemäß ist und der Handelnde keine Fahrlässigkeit begangen, d. h. die gehörige Sorge getragen hat, sich zu vergewissern, daß die Handlung nicht überwiegend nachtheilige Folgen haben werde. Wenn man aber über den moralischen Werth des Handelnden ein Urtheil fällen will, so muß man die Motive seines Thuns zu erkennen suchen; und der verhältnißmäßige Werth der Motive richtet sich nach den Folgen der Handlungen, zu welchen sie gewöhnlich bestimmen. Den höchsten Werth haben die moralischen Motive, nächst ihnen die des Wohlwollens. Die einer Handlung zu Grunde liegenden Motive haben große Wichtigkeit für deren Folgen: gerade der moralische Einfluß einer Handlung hängt von ihren (wirklichen oder vorausgesetzten) Motiven ab.

Sechster Abschnitt.

Das Gesetz von Ursache und Wirkung.

„Es ist aber leichter, daß Himmel und Erde vergehen, denn daß ein Titel vom Gesetz falle."
Ev. Lucä 16, 17.

1. Die Gesetzmäßigkeit der Willensthätigkeiten.

Das moralische Leben ruht auf der Voraussetzung, daß in dem Gebiete der menschlichen Willensthätigkeiten so gut wie in der Körperwelt das „Gesetz von Ursache und Wirkung" Gültigkeit hat, — das Naturgesetz, daß kein Vorgang ohne Ursache und keiner ohne Wirkung ist. „Ursachen" sind Vorgänge, welche bestimmte andere unausbleiblich herbeiführen; diese heißen „Wirkungen". Das Gesetz von Ursache und Wirkung besagt also, daß allen Veränderungen andere vorangehen, deren unausbleibliche Folge sie sind, und daß ihnen unfehlbar bestimmte Veränderungen folgen. Wenn ein gewisser Vorgang eine bestimmte Veränderung herbeigeführt hat, so wissen wir nach jenem Gesetz, daß überall und stets ein gleicher Vorgang eine gleiche Veränderung herbeiführen wird. Die allgemeine Thatsache, daß alle Naturvorgänge Ursachen und Wirkungen haben, nennt man deren „Gesetzmäßigkeit". Das Gesetz von Ursache und Wirkung ist die Grundlage alles Schließens hinsichtlich gegenwärtiger, vergangener und künftiger Vorgänge: wenn es keine Gültigkeit hätte, so würde unser Wissen auf das beschränkt sein, was wir unmittelbar empfinden. Die Kenntniß der Ursachen und Wirkungen ist daher von einer, alles Andere

überragenden Wichtigkeit: auf ihr beruht unsere Macht über die Dinge, ja unser ganzes Dasein; das Bedürfniß, die Ursachen der Vorgänge zu erkennen, ist daher schon mit dem Selbsterhaltungstriebe gegeben.

Da alle Veränderungen Ursachen haben und diese Ursachen wiederum verursacht sind, so ist die Kette von Ursachen und Wirkungen eine unendliche. Wir sind nicht zu der Annahme berechtigt, daß das Spiel der Veränderungen einmal begonnen habe, sondern müssen es als eine der Weltverfassung wesentliche Eigenschaft derselben ansehen. Wer die Behauptung aufstellt, daß das Spiel der Veränderungen einmal begonnen habe, den werden wir fragen müssen, was denn die Ursache dieser Veränderung gewesen und warum dieselbe erst damals und nicht schon Millionen Jahre früher eingetreten ist.

Was berechtigt uns nun zu der Annahme, daß, was unter bestimmten Bedingungen einmal geschehen ist, unter den gleichen immer geschehen wird? Wir haben dafür einen sachlichen und einen logischen Grund. So weit sich die wissenschaftliche Beobachtung nur immer erstreckt hat, ist sie jener Gleichförmigkeit der Naturvorgänge begegnet; und aus dem in der Vergangenheit Erfahrenen — der Vergangenheit, welche ja einst auch eine Zukunft war — schließen wir auf das in Zukunft zu Beobachtende. Die Dinge haben bestimmte Eigenschaften, sie sind etwas und nicht nichts: und diesen ihren Eigenschaften gemäß wirken sie und erfahren Wirkungen: sie wirken gemäß dem, was sie sind, und nicht gemäß dem, was sie nicht sind. Im Grunde ist Alles, was ich überhaupt von den Dingen aussagen, all' ihr Sein, von dem ich reden kann, ihr Wirken.*) Wenn ich von einem „bestimmten" Dinge spreche, so meine ich ein Ding, das bestimmte Wirkungen

*) Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. I. Bd. S. 11.

ausübt, mit anderen Dingen in bestimmten Beziehungen steht. Daher wenn ich sage, daß ein bestimmtes Ding, so lange es sich nicht verändert, — so lange es also dieses bestimmte Ding ist, — unter den gleichen Umständen stets in gleicher Weise wirken wird, so sage ich damit nichts weiter aus, als daß dieses bestimmte Ding, so lange es sich nicht verändert, dieses bestimmte Ding sein wird. Es mag oft schwer oder selbst unmöglich sein, festzustellen, ob ein Ding sich verändert hat oder nicht: aber wenn es sich nicht verändert hat, so muß es unter denselben Umständen stets ebenso wirken, wie es früher gewirkt hat.*)

Wie das Gesetz von Ursache und Wirkung für die unbelebte und die thierische Welt gilt, so hat es auch für die Menschenwelt Geltung. Über menschliches Handeln nachdenken, heißt seine Gesetzmäßigkeit annehmen, diese läugnen, heißt aufhören wirklich zu denken; denn Denken heißt: von Gleichem auf Gleiches schließen. Wie jedes Wesen in jedem Augenblick ein ganz bestimmtes ist, so auch jeder Mensch; er hat bestimmte Eigenschaften, gemäß denen er wirkt; und wenn diese sich nicht verändern, so verändert sich unter den gleichen äußeren Umständen auch sein Handeln nicht; wenn es sich veränderte, so würde er gemäß dem wirken, was er nicht ist.

Jeder Mensch wird, wie mit einer bestimmten körperlichen, so auch mit einer bestimmten geistigen Ausstattung geboren: er kommt nicht als Nichts, sondern als Etwas zur Welt. Ein Sein, das nicht ein ganz bestimmtes ist, ist nicht etwas Wirkliches, sondern nur ein Wort. Der Mensch hat bei seiner Geburt bestimmte Anlagen, welche der Grund davon sind, daß sich nicht aus Allem Alles entwickeln läßt. Wenn wir einen jungen Deutschen, einen jungen Zigeuner und einen jungen Botokuden in ganz gleicher Weise aufziehen, so werden sie sich dennoch ganz verschiedenartig

*) Vgl. Bolliger, Das Problem der Causalität.

entwickeln. Alle drei sind Menschen, sie werden also sehr viel Gleichartiges haben; aber sie gehören ganz verschiedenen Menschenrassen an und müssen daher auch viel Verschiedenartiges haben. Der Mensch kommt nicht als „Mensch überhaupt" zur Welt, sondern als Knabe oder als Mädchen, als Angehöriger dieser Rasse oder jener, dieses Stammes oder jenes, dieser Familie oder jener: und diese Abstammung ist auch in geistiger Hinsicht für sein ganzes Leben von höchster Bedeutung. Zu diesem dem Menschen Angeborenen tritt der Einfluß aller äußeren Umstände, die von seiner Geburt an auf ihn einwirken. „Nicht allein das Angeborene", sagt Goethe, „sondern auch das Erworbene ist der Mensch." In jedem Augenblick ist er bestimmten äußeren Einwirkungen ausgesetzt, die auf ihn, seiner bestimmten Beschaffenheit gemäß, einen bestimmten Einfluß ausüben. Der Einfluß seiner gesammten Erziehung, seines Umgangs, die Einwirkungen der Gesellschaft, der er angehört, machen sich geltend; überhaupt alle seine Erfahrungen wirken ein auf die Entwicklung seines Verstandes, seines Gemüthes, seines Willens. „Die erste Stunde seines Unterrichts ist die Stunde seiner Geburt", sagt Pestalozzi. Während der ersten Lebensjahre üben alle diese Umstände den größten Einfluß auf seine geistige Entwicklung aus; mit fortschreitenden Jahren wird diese Beeinflussung minder beträchtlich; aber niemals hört sie ganz auf. Scheinbar unerhebliche Vorkommnisse können die außerordentlichsten Folgen haben. Von wie geringfügigen Umständen hängt es manchmal ab, ob wir diese oder jene Bekanntschaft machen: und wie entscheidend für unser ganzes Leben — und vielleicht für das vieler Andern — kann die Verbindung mit einem Menschen werden! „Wie, wenn jenes kleine Antisklaverei-Blatt nicht auf meiner Austauschliste gestanden hätte!" rief Garrison aus.*) „In

*) Helen Eliza Garrison. A Memorial (by William Lloyd Garrison). Cambridge (U. S. A.) 1876. p. 6. Auch Darwin erzählt

diesem Falle würde ich von demselben natürlich keine Kunde erhalten und daher seinen Inhalt nicht kennen gelernt haben; ich würde ohne die Bekanntschaft seines tapferen, menschenfreundlichen Herausgebers geblieben, es würde keine Verbindung mit ihm in Baltimore entstanden sein, und es wäre nicht in der Folge zur Herausgabe des ‚Liberator' in Boston gekommen!" — der Zeitschrift, welcher mehr als allem Andern Nordamerika seine Erlösung von der Sklaverei verdankt.

Zur vollen Entfaltung der besonderen Anlagen eines Menschen sind bestimmte äußere Umstände erforderlich. Wenn Garrison in einem Lande gelebt hätte, in welchem keine Sklaverei bestand, so hätte er die Eigenschaften des Sklavenbefreiers nicht offenbaren können. Wenn ein Land in beständigem Frieden lebt, so kann sich in ihm kein Feldherrntalent entwickeln, und kein diplomatisches, wenn alle politischen Schwierigkeiten ausbleiben. Wäre Newton oder Mozart unter den Feuerländern aufgewachsen, so würden sie die „Principien" oder den „Don Juan" nicht geschaffen haben.

Die äußeren Umstände, welche von der Geburt an ihren Einfluß auf den menschlichen Geist ausüben, können entweder in der Richtung der angeborenen Anlagen oder in einer anderen wirksam sein; daher, obwohl zwei Menschen eine gleiche angeborene Ausstattung hätten, sie sich doch verschieden entwickeln würden, wenn sie von der Geburt an verschiedenartigen äußeren Einwirkungen ausgesetzt wären. Das Angeborene ist nicht etwas ein für allemal Fertiges, Unveränderliches. Ein Mensch z. B. von mittelmäßigen geistigen Anlagen kann zwar durch keine noch so sorgfältige Erziehung zu einem Genie gemacht werden, aber doch vielleicht zu einem Manne, der in der Wissenschaft ganz Hervorragendes leistet. So behauptet John Stuart Mill in seiner Selbstbiographie, daß

in seiner Selbstbiographie, von wie kleinen Umständen der entscheidende Schritt seines Lebens abhing. (Life and Letters, Vol. I. p. 61.)

seine natürlichen Anlagen eher unter als über dem Durchschnitt gewesen wären. Wenn hingegen ein mittelmäßig veranlagter Mensch in seiner Erziehung vernachlässigt wird und auch die übrigen äußeren Umstände seiner geistigen Entwicklung entgegenwirken, so wird seine Intelligenz immer gering bleiben. Ein Kind von gutartigem Gemüth wird, wenn seine Erziehung in die Hände hartherziger, boshafter, grausamer Menschen fällt, sich ganz anders entwickeln, als wenn es stets mit Liebe behandelt wird. Und Entsprechendes gilt in jeder Hinsicht. Anlage und Erziehung sind beide in ihrer Bedeutung anzuerkennen, und man darf nicht aus der einen oder aus der andern Alles machen wollen.

In den angeborenen Anlagen und in allen äußeren Einwirkungen, die sich seit der Geburt geltend gemacht haben, findet also der Charakter des entwickelten Menschen seine vollständige Erklärung. „Die Geschichte des Menschen ist sein Charakter", wenn wir, „was er ererbt von seinen Vätern hat", zu seiner „Geschichte" mitrechnen. Und seinem Charakter gemäß handelt er. Es ist wahr, der Mensch ist nicht zu allen Zeiten zu Diesem oder Jenem gleich aufgelegt; er verhält sich, wenn er gesund ist, anders, als wenn er krank ist, — wenn er von frischen Kräften ist, anders, als wenn er ermattet ist, — wenn er in freudiger Stimmung ist, anders, als wenn er traurig ist. Aber jedenfalls hat der Mensch in jedem Augenblick eine ganz bestimmte Beschaffenheit, welche nicht etwas Zufälliges ist, sondern in den vorangegangenen Vorgängen ihre Ursachen hat; und seiner derzeitigen Beschaffenheit gemäß — welche in einem hohen Grade von den äußeren Umständen abhängig ist, inmitten derer er sich befindet, — handelt der Mensch. Und in dem Maße, als wir seine Beschaffenheit kennen, vermögen wir vorauszusagen, wie er unter bestimmten äußeren Umständen handeln wird. In der That ist oft unsre Kenntniß eines bestimmten Menschen wenigstens in so weit eine

genaue, als wir hinsichtlich gewisser Klassen seiner Handlungen vollkommen richtig im voraus urtheilen. So sind wir z. B. hinsichtlich eines Mannes, der uns als wirklich rechtschaffen bekannt ist, gewiß, daß ihn keine noch so große Summe Geldes, auch wenn er sie ohne Gefahr der Entdeckung sich aneignen könnte, zum Diebstahl verleiten würde; und wir verlassen uns darauf, ebenso wie wir uns auf die Wirkungen uns bekannter Stoffe verlassen. Und wenn einmal unsre Erwartung getäuscht wird, so sagen wir nicht, daß sein Charakter plötzlich zufällig in sein Gegentheil umgeschlagen ist, sondern wir sagen: wir haben eine unzureichende Kenntniß der ihn beeinflussenden äußeren Umstände gehabt, oder wir haben ihm einen andern Charakter zugeschrieben als den, welchen er wirklich hat. Viele geistige Erscheinungen, im besondern viele Handlungen kann man thatsächlich mit größerer Gewißheit voraussagen, als viele Vorgänge in der Körperwelt.

Zwei Gruppen von Thatsachen können wir also unterscheiden, wenn wir eine bestimmte Handlung betrachten: die derzeitige Beschaffenheit der handelnden Person und die der äußeren Umstände. Wenn uns Beides genau bekannt ist, so können wir das Handeln mit Sicherheit voraussagen. Tritt aber in der Reihe dieser inneren und äußeren Bedingungen eine wesentliche Veränderung ein, so wird sich auch das Verhalten ändern. Ein Mensch errettet mit eigener Lebensgefahr einen Ertrinkenden. Vielleicht hätte diese Handlung durch viele Umstände verhindert werden können. Sie wäre vielleicht nicht geschehen, wenn der Mensch sich matt gefühlt oder Kopfschmerzen gehabt hätte, oder wenn sein Mitleid etwas schwächer oder der Gedanke an die eigene Lebensgefahr etwas stärker gewesen wäre oder ihn die Sorge um die eigene Familie beschlichen hätte, oder wenn es dunkler gewesen wäre, sodaß er nicht so deutlich den verzweifelten Todeskampf gesehen hätte, oder wenn das Ufer steiler gewesen wäre. Jeder dieser verschiedenen Umstände

hätte die Handlung vielleicht verhindert. Aber wenn einer derselben hätte eintreten sollen, so hätte dies eine zureichende Ursache haben und der bisherige Weltlauf ein anderer sein müssen — und die Welt müßte eine andere sein. Ihre Elemente wirken und haben stets gewirkt und werden stets wirken gemäß dem, was sie sind; sollte ein anderes Wirken eintreten, so müßten sie andere sein.*)

Die Umstände, welche auf das Handeln der Menschen einwirken, kann man noch nach einem anderen Gesichtspunkte eintheilen: in solche, welche dem einzelnen Menschen eigenthümlich sind, wie seine besondere körperliche Verfassung, sein Temperament, sein persönlicher Charakter, sein Beruf, sein Umgang, u. s. w., und solche, welche ihren Einfluß auf das ganze Land ausüben, wie der Zustand der Gesetzgebung, der Polizei, des öffentlichen Unterrichts, die allgemeinen sittlichen Ansichten, die ökonomischen Verhältnisse, die friedliche oder kriegerische Lage, u. s. w.**) Die dem Einzelnen eigenthümlichen Umstände haben natürlich auf sein Verhalten einen weit größeren Einfluß, als die, welche auch auf seine Volksgenossen wirken. Aber der Eine hat diese körperliche Verfassung, der Andere jene, der Eine diesen Charakter, der Andere jenen, der Eine diesen Beruf, der Andere jenen, u. s. w.; und es läßt sich daher erwarten, daß, wenn wir die in einem bestimmten Lande geschehenden Handlungen in ihrer Gesammtheit beobachten und die Anzahl der Handlungen einer bestimmten Art feststellen würden, wir in gleichen, nicht allzu kurzen Zeiträumen, z. B. in solchen von je einem Jahre, annähernd die gleichen Zahlen erhalten würden, sofern sich in dem in Frage stehenden Zeitraume

*) Vgl. Paul Rée, Die Illusion der Willensfreiheit. S. 11 u. f.

**) Vgl. J. S. Mill, System der deduktiven und induktiven Logik. Übersetzt von Theodor Gomperz. 2. Aufl. III. Bd. 6. Buch 11. Cap. S. 349 u. ff. Das zweite Capitel desselben Buchs, „Von Freiheit und Nothwendigkeit", enthält eine ausgezeichnete Behandlung dieses Gegenstandes.

die allgemeinen Verhältnisse des Landes nicht wesentlich geändert haben. Es läßt sich dies — bei einem hinreichend ausgedehnten Felde der Beobachtung, mit anderen Worten, bei einer hinreichend großen Anzahl von Fällen — annehmen, weil jene Zahl zum Theil das Ergebniß der social-wirkenden, zum Theil das der individuell-wirkenden Ursachen ist und jene sich, wie vorausgesetzt, nicht verändert haben, diese aber, da sie nach den verschiedensten Richtungen auseinandergehen und in der verschiedensten Weise sich verbinden, das Gesammtergebniß nicht wesentlich verändern können. Wenn dagegen die Umstände, welche auf das ganze Land Einfluß haben, sich wesentlich verändern, wird auch die Anzahl der Fälle eine wesentlich andere werden, und zwar um so mehr, je motivationskräftiger die veränderten Umstände sind.

Die hier gedachte zahlenmäßige Massenbeobachtung wird, wie bekannt, schon seit Jahrzehnten durch die Statistik, die „politische und sociale Meßkunst", angestellt: und diese hat die Wahrheit, daß das Gesetz von Ursache und Wirkung auch für das Gebiet des menschlichen Handelns Geltung hat, in der augenfälligsten Weise dargethan. Sie hat gezeigt, daß die Häufigkeit des Vorkommens der verschiedenen Arten menschlicher Handlungen eine nicht geringere Regelmäßigkeit zeigt, als die der physiologischen Erscheinungen. Die Zahl der in einem bestimmten Lande vorkommenden Sterbefälle überhaupt, sowie der durch Unfälle verursachten Todesfälle, ist oft größeren Schwankungen unterworfen, als die Zahl der Selbstmorde.*) Man kann, wie Morselli bemerkt, „für ein gegebenes Land mit großer Wahrscheinlichkeit nicht nur die im nächsten Jahre zu erwartende Zahl der Selbstmorde überhaupt, sondern auch die Zahl der Fälle in den einzelnen Jahreszeiten voraussagen; und zwar bleiben die Durchschnittsverhältnisse

*) Morselli, Der Selbstmord: Ein Kapitel aus der Moralstatistik. S. 50 der deutschen Ausgabe.

so konstant, daß sie sich in der statistischen Darstellung der Selbstmorde stets wiederholen". Sogar hinsichtlich der Zahlen der gewählten Selbstmordmittel — Wasser, Strang, Schußwaffe, Stichwaffe, Gift, u. s. w. — herrscht eine auffallende Regelmäßigkeit.*) Und entsprechend verhält es sich hinsichtlich aller übrigen Erscheinungen, welche die Statistik mit hinlänglicher Genauigkeit betrachtet hat. So sagt Oettingen**) in Bezug auf die periodische Häufig-

*) Man gestatte die Anführung einer Tabelle aus Morselli's Werke, S. 289:

Im Jahre	In England kamen auf 1 Million Einwohner Selbstmorde:						
	überhaupt	durch Schußwaffe	durch schneid. u. stech. Instrum.	durch Gift	durch Ertränken	durch Erhängen	durch andere Mittel
1858	66	3	13	6	10	30	4
1859	64	3	14	6	11	27	3
1860	70	3	14	8	11	27	3
1861	68	3	13	6	11	30	5
1862	65	3	11	6	10	30	5
1863	66	3	13	6	12	28	4
1864	64	3	12	7	10	27	5
1865	67	3	12	7	11	28	6
1866	64	3	13	6	10	25	7
1867	62	3	13	6	11	22	7
1868	70	5	13	6	14	26	6
1869	73	3	16	7	13	28	6
1870	70	3	14	7	14	26	6
1871	66	3	13	6	14	24	6
1872	66	2	13	6	14	25	5
1873	65	3	13	6	14	25	5
1874	67	4	15	6	12	25	6
1875	67	3	15	7	14	24	4
1876	73	3	15	7	16	26	6

**) Alexander von Oettingen, Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Socialethik. 3. Aufl. S. 154.

keit der Ehescheidungen in Sachsen und Schweden in den Jahren 1840—1849: „Während das Maximum der procentualen Abweichung vom Mittel bei den durch Tod herbeigeführten Ehetrennungen in Sachsen (1847) + 12,82, in Schweden (1847) sogar + 16,14 betrug, schwankte die Ehescheidungsfrequenz, trotz ihrer etwa 33 mal geringeren Intensität, in Sachsen nur um 0,55 % nach oben (1847) und 0,33 % (1845) nach unten; in Schweden trotz ihrer durchschnittlich 175 mal geringeren Intensität nur um 0,05 % nach oben (1847) und 0,05 % nach unten (1848)." Oder ein anderes Beispiel*): „Wo die Gesetzgebung über Eheschließungen und verwandte Materien durch lange Zeit dieselbe bleibt, scheint auch die Zahl der unehelichen Geburten konstant zu bleiben; so z. B. in Frankreich, wo in den neun Jahrfünften zwischen 1831 und 1875 die Durchschnittsziffern sehr gleichmäßig blieben: 7,36, 7,42, 7,15, 7,16, 7,28, 7,51, 7,61, 7,56, 7,22 uneheliche auf 100 Geburten überhaupt. Wo aber die betreffende Gesetzgebung sich ändert, merkt man auch den Einfluß auf die Zahl der außerehelichen Geburten, so z. B. in Bayern, wo deren Zahl mit der Veränderung der Ehegesetzgebung bedeutend gesunken ist." Die Zahl der Trauungen stieg dort „nach dem Jahre der gesetzlich erleichterten Verehelichungsfreiheit (1868/69) sofort von 39 021 (im Durchschnitt von 1860/68) auf 59 726. Aber in Folge des Krieges sank sie trotz günstiger Nahrungsmittelpreise auf 43 232 (im Jahre 1870), ja auf 40 707 (im Jahre 1871)."**) Über den Völkern schwebt nicht ein Verhängniß, eine bestimmte Anzahl von wichtigen Handlungen voll zu machen, einem „Budget der Schafotte und Galeeren" zu entsprechen; sondern die ungefähr gleich bleibende Anzahl der Handlungen ist nur eine Bekundung davon, daß sich der Zustand der Gesellschaft in dem in Frage stehenden Zeitraume

*) Morselli, a. a. O. S. 152.

**) A. v. Oettingen, a. a. O. S. 101.

nicht erheblich verändert hat. Zeigt sich aber in den Zahlen eine auffallende Wandlung, so fragen wir sogleich nach der Ursache derselben: und wir überzeugen uns dann, daß sie durch eine Veränderung irgend welcher social-wirkenden Umstände herbeigeführt worden ist. Mit jeder wesentlichen Veränderung der socialen Verhältnisse — welche, als solche, die Gesammtheit der in der Gesellschaft wirkenden Motive erheblich verändert — wird auch jene Anzahl eine wesentlich andere; und vollkommen stimmen die Zahlen niemals überein.

2. Gesetzmäßigkeit und Freiheit.

Wenn das Gesetz von Ursache und Wirkung auch für das menschliche Handeln Gültigkeit hätte, so würde es keine Freiheit geben, haben Manche behauptet: und damit haben sie gerade das Gegentheil der Wahrheit gesagt.

„Frei" ist ein sehr vieldeutiges Wort; untersuchen wir, welche Bedeutungen es haben kann. In seinem allgemeinsten Sinne bedeutet es die Abwesenheit alles Hindernden und Hemmenden, im besondern alles dessen, was den Willen einschränkt.*) Es ist eigentlich ein negativer Ausdruck und hat einen verschiedenen Sinn je nach der Beschaffenheit des Hindernden, welches verneint wird. „Ich bin schuldenfrei, frei von Schmerz, von Sorge" heißt: ich habe keine Schulden, Schmerzen, Sorgen. „Der Hund läuft frei umher" heißt: er liegt nicht an der Kette oder wird nicht an der Leine geführt, sondern kann umherlaufen, wie er will. Jemand ist „frei wie der Vogel in der Luft oder der Fisch im Wasser" heißt: seinen Neigungen sind so wenig Schranken auferlegt, wie

*) Vgl. Hobbes, Of Liberty and Necessity. (The English Works of Thomas Hobbes, ed. by Sir W. Molesworth. Vol. IV. p. 273.)

jenen Wesen. Ein Mensch ist frei, wenn er thun kann, was er will. Der Gegensatz von Freiheit ist Zwang. „Gezwungen" bedeutet: den eigenen Neigungen zuwider; es setzt ein Widerstreben des Willens voraus.

Es ist offenbar, daß Freiheit in diesem Sinne des Wortes — die *physische* Freiheit, wie wir sie nennen wollen — nicht etwas ist, was dem Gesetze von Ursache und Wirkung widerstreitet. Die Willensakte sind nicht zufällige, sondern verursachte, gesetzmäßige Erscheinungen. Unsere Handlungen stehen in unserer Macht, wir können thun, was wir wollen: und wir wollen gemäß allen gegebenen Bedingungen des Wollens — bei deren Wiederkehr wir genau ebenso wollen würden. Unser „Freiheitsbewußtsein" ist einfach das Bewußtsein davon, daß wir einen Willen haben und unser Handeln oder Unterlassen von unserm Willen abhängt. Die Existenz des Willens und seine Wirksamkeit ist etwas Anderes als seine Gesetzlosigkeit. Wenn das Gesetz von Ursache und Wirkung auf unser Wollen und Thun *keine* Anwendung fände, *dann* in der That würden wir unfrei sein: wir würden nicht mehr thun können, was wir wollen. Von „unserem" Willen würden wir gar nicht reden können, denn die einzelnen Willensakte wären ursachlose, zufällige Vorgänge, sie wurzelten nicht in unserem Wesen; und sie würden auch keine regelmäßigen Wirkungen ausüben, sondern machtlos sein. Diejenigen, welche sagen: „Unter Freiheit des Willens verstehen wir Unabhängigkeit des Willens, Unabhängigkeit von allen, dem Willensakt vorangehenden Umständen," sollten bedenken, daß „eine Handlung ist von den ihr vorangehenden inneren Umständen unabhängig" nichts anderes heißt als: sie ist *von uns* unabhängig, sie ist nicht *unsre* Handlung.

Die Freiheit im *politischen* Sinne definirte der französische Nationalkonvent in dieser Weise: „Freiheit ist das dem Menschen

angehörende Vermögen, alles thun zu können, was den Rechten Anderer nicht schadet. Sie hat zum Princip die Vernunft, zur Regel die Gerechtigkeit, zur Wächterin das Gesetz. Ihre moralische Schranke liegt in der Vorschrift: Was du nicht willst, daß man dir thue, das thue auch keinem Andern." Ein Volk ist politisch frei, wenn es nach seinem eigenen Willen regiert wird, — wenn die Gesetze, die es befolgt, der Ausdruck des Gesammtwillens sind. Und wie im Begriffe dieser allgemeinen politischen Freiheit, so liegt auch in dem der besonderen — Gewerbe-, Vereinigungs-, Versammlungs-, Preß-, Gewissensfreiheit — immer die Grundbedingung von frei: thun zu können, was man will. Es ist klar, daß von der politischen Freiheit dasselbe gilt wie von der physischen: sie hat das Gesetz von Ursache und Wirkung zur Voraussetzung.

Wenn man von einem *freien Willen* redet, der dem Menschen, aber nicht dem Thiere eigen sei, so meint man damit die Unabhängigkeit von den Eindrücken des Augenblicks, von dem anschaulich Gegenwärtigen, — die Fähigkeit, sich durch Gedanken, welche auf die Zukunft oder das Ganze des Lebens oder auf die Pflicht sich richten, bestimmen zu lassen. Diese *geistige* Freiheit, wie wir sie nennen wollen, — die Macht der abstrakten Motive gegenüber den auf das Nahe gehenden Trieben und Leidenschaften, — bezeichnet man auch als *Selbstbeherrschung*. In Folge einer ungenauen Beobachtung sieht man die Wirksamkeit der abstrakten Motive zuweilen als eine reine Vernunftthätigkeit an und definirt die Selbstbeherrschung als eine Stärke der Vernunft gegenüber der Leidenschaft. Aber „wenn wir von dem Kampfe der Vernunft mit der Leidenschaft reden", sagt Höffding sehr richtig, „so wird eigentlich ein Kampf gemeint zwischen den mit vernünftigen Rücksichten verknüpften Gefühlen und den heftigen, mit wenigen Gedankenelementen verbundenen Gefühlen, die man mit dem Aus-

druck Leidenschaft bezeichnet. Ein Gefühl kann sehr stark und innig sein, ohne heftig zu sein, wird dann aber leichter übersehen."*) Wie die physische Freiheit darin besteht, handeln zu können, wie der Mensch will, so, könnte man sagen, besteht die geistige darin, handeln zu können, wie der ganze Mensch will. So sagt Rousseau: Die Freiheit des Menschen besteht darin, „niemals zu thun, was er nicht will." Die geistige Freiheit ist nicht eine Eigenschaft, welche Jedem in gleichem Grade eigen ist, sondern sie ist eine Tugend, welche die Menschen in sehr verschiedenem Maße besitzen; es ist die Aufgabe eines Jeden, sie in möglichst hohem zu erwerben. Sie ist um so größer, mit je größerer Regelmäßigkeit der Mensch sich durch den Gedanken des Besseren bestimmen läßt.

Diese Fähigkeit setzt den Menschen in den Stand zu überlegen. Den Vorgang, den man mit diesem Namen bezeichnet, wollen wir etwas näher betrachten.**) Es kommt oft vor, daß mehrere, nach entgegengesetzten Richtungen antreibende Motive einander das Gleichgewicht halten, und man sagt dann, der Mensch sei „unentschieden"; so lange dieses Gleichgewicht andauert, erfolgt kein Willensakt. Dieser Zustand, der es überhaupt zu keinem Handeln kommen läßt, dauert niemals lange an, weil der Fluß der Gedanken bald neue Motive herbeiführt, die sich entweder auf die vorliegende Sache beziehen und ihr Gewicht für die eine oder andere Seite geltend machen und so zum Handeln bestimmen, oder

*) Harald Höffding, Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung. Deutsche Übersetzung (Leipzig 1887), S. 117. Ähnlich schon Hume in seiner „Abhandlung über die menschliche Natur".

**) Wir folgen hierbei der sorgfältigen Untersuchung dieses Gegenstandes in Bain's Werke The Emotions and the Will (III. Ed. London 1875). Chap. 7: Deliberation, Resolution, Effort. Chap. 12: Liberty and Necessity, enthält eine vortreffliche Erörterung dieses Gegenstandes. (Das Werk ist auch in's Französische übersetzt worden.)

welche sich auf eine andersartige Thätigkeit richten, der sich der Wille nun zuwendet, während er jene Angelegenheit, hinsichtlich welcher noch Unentschiedenheit besteht, einstweilen ruhen läßt. Wie die neu auftretenden Motive dem Zustande der Unentschiedenheit ein Ende machen können, so auch bestimmen sie oft dazu, eine bereits gewonnene Entscheidung, der aus irgend einem Grunde noch nicht die entsprechende That gefolgt ist, umzuändern. Wenn diese aber bereits geschehen ist, so verursachen sie ein Bedauern derselben; welches eine große Stärke erreichen kann, wenn die zu spät kommenden Gedanken sich auf Dinge von großer Wichtigkeit beziehen. Diese schmerzliche Erfahrung, welche zu machen Jeder in seinem Leben Gelegenheit findet: daß ein zu schnelles Entscheiden, ein Handeln gemäß dem Ausschlag der Motive bei der ersten, oberflächlichen Betrachtung einer Sache, schlimme Folgen haben kann, führt zur „Überlegung". Die Besorgniß vor den übeln Folgen eines zu schnellen Entscheidens bildet ein Motiv gegen das sofortige Handeln, — ein Motiv, das um so stärker ist, je mehr, wie man erkennt, die Folgen eines vorschnellen Handelns das eigene Interesse oder dasjenige Anderer, an deren Wohl uns gelegen ist, schädigen können. Ist dieses neue Motiv stärker als der Antrieb der zu sofortigem Handeln drängenden Motive, so unterbleibt zunächst die Handlung und es tritt ein geflissentliches Suchen nach Motiven für und wider die in Frage stehende Handlung ein: und diese geistige Thätigkeit, welche durch jenes vom augenblicklichen Handeln zurückhaltende Motiv ermöglicht und zugleich angeregt wird, nennt man „Überlegung". Dieselbe wird so lange fortgesetzt, als die Besorgniß vor der Gefahr vorschneller Entscheidung anhält: dieses Motiv wirkt fortdauernd dahin, daß die im Übrigen zur Zeit gerade stärkste Seite nicht sofortiges Handeln herbeiführt; und sobald jene Besorgniß schwindet, da das Verlangen nach möglichst vielen Motiven für und wider die Handlung

befriedigt ist und keine neuen, dieselbe betreffenden Gedanken dem Bewußtsein sich darbieten, erfolgt die Handlung, gemäß dem in jenem Zeitpunkte erzielten Gesammtergebnisse aller vorhandenen Motive. Dem Fehler des zu schnellen Handelns steht der des zu langen Hinausschiebens desselben gegenüber: die Besorgniß vor den möglichen schlimmen Folgen sofortigen Handelns kann so groß sein, daß sie auch dann noch vom Handeln zurückhält, wenn längeres Zaudern nachtheilig wird. Und diese neue Erfahrung der möglichen übeln Folgen des zu langen Hinausschiebens des Handelns wirkt nun als ein Gegenmotiv gegen ein solches Verhalten. Das weise Verfahren besteht darin, schnell einen Überschlag über das Maß von Zeit und Nachdenken zu machen, welches zum Zutritt aller in der fraglichen Angelegenheit wesentlichen Motive erforderlich ist, und am Ende dieses Zeitraums den dann als die stärksten erscheinenden Erwägungen gemäß zu handeln. — In diesen Vorgängen ist nichts Gesetzloses: es geschieht nicht ohne Ursache, daß der Mensch zu überlegen beginnt, und kein Gedanke, kein Gefühl, das sich dabei geltend macht, ist eine zufällige Erscheinung, sondern in der bisherigen Erfahrung und in den besonderen Anlagen des Menschen begründet. Wer erklärt, daß das Gesetz von Ursache und Wirkung auf dieses Gebiet keine Anwendung findet, stellt die Bedeutung der Überlegung in Frage, da er durch jene Behauptung läugnet, daß das Handeln durch das Ergebniß der Überlegung *bestimmt* werde: wenn es wirklich nicht dadurch bestimmt würde, so wäre es kein überlegtes. In der Erklärung, daß die Überlegungen gesetzmäßige Vorgänge seien, liegt in keiner Weise die Meinung, daß der Mensch dem bloßen Walten seiner sinnlichen Triebe anheimgegeben sei, oder die Läugnung der Bedeutung abstrakter Gedankenprocesse. Wer wollte die Macht der Ideen verkennen? Sind sie doch die Hauptschöpfer des geschichtlichen Lebens der Menschheit! Aber die Macht der Gedanken

begreifen, heißt nicht, den Glauben an die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes aufgeben, sondern die Art der Wirksamkeit desselben in der Menschenwelt erkennen.

Der Mensch, welcher zu überlegen vermag, ist mächtiger als der, welcher durch leidenschaftliche Aufwallungen hingerissen wird. Manchmal hängen Leben und Tod von der Fähigkeit zu überlegen ab. Verstand, Einsicht, Voraussicht haben den Menschen zur Herrschaft über die äußere Natur verholfen; sie lassen ihn auch über das geistige Leben herrschen. Die Frage der Stoiker nach dem „was in unsrer Gewalt" und dem „was nicht in unsrer Gewalt steht", d. h. was wir herbeiführen können, oder nicht können, wenn wir wollen, ist von höchster Wichtigkeit.*) Nicht nur äußere Vorgänge, sondern auch der Zug unsrer Vorstellungen und Gefühle und unsre Neigungen zu künftigem Handeln, unser Charakter, stehen in einem hohen Maße „in unsrer Gewalt". Aber wenn unser Wollen nicht unter dem Gesetz von Ursache und Wirkung stände, — wenn es unabhängig von den ihm vorangehenden Gedanken und Neigungen wäre, — so wäre Nichts in unsrer Gewalt, wir wären ganz ohnmächtig: unser Wollen wäre ja nicht von *uns* herbeigeführt: denn die Gedanken, Gefühle, Neigungen, die dem Willensakte vorangehen, sind ja *wir selbst*.

Unter *moralischer* Freiheit versteht man zuweilen die Stärke derjenigen Gedanken, welche das als recht und gut Erkannte zum Gegenstande haben. Moralisch frei, in diesem Sinne, ist der Mensch dann, wenn seine Pflicht-Motive die nicht-moralischen überwiegen und er daher der Regel der Pflicht getreu bleibt, ungeachtet der Versuchungen seiner nicht-moralischen Neigungen. So sagt Augustinus: „Der Wille ist dann wahrhaft frei, wenn er den Lastern und Sünden nicht dient." Und Salter sagt: „Alle Moralität ist in einem Sinne Beschränkung der Freiheit. Die

*) Vgl. Epiktet's Handbuch der Moral. Kap. 1 u. 2.

wahre Freiheit besteht nicht darin, unsern Begierden zu folgen, sondern sie zu regeln gemäß unsern Gedanken des Besten". Und ähnlich Matthias Claudius: „Der ist nicht frei, der da will thun können, was er will, sondern der ist frei, der da wollen kann, was er soll". Und in ebendiesem Sinne nannten schon die Stoiker den Tugendhaften den allein Freien, den Lasterhaften den Sklaven. Es ist aber offenbar, daß, wenn man hier von „Knechtschaft" und „Sklaverei" spricht, dies eine bildliche Redeweise ist, die nur besagen will, daß es für den Menschen *besser* wäre, seiner vernünftigen Selbstliebe oder seinem Gewissen zu folgen. Die „Leidenschaften" sind nicht fremde Mächte, die den Menschen „unterjochen"; sondern seine eigenen Kräfte, Theile seiner selbst, so gut wie die Vernunft oder das Gewissen, obwohl ihre Wirksamkeit oft eine unheilvolle ist. — Zuweilen versteht man unter moralischer Freiheit auch den Umstand, daß der Mensch in seinem sittlichen Urtheil von Anderen unabhängig, daß er sittlich selbständig ist, selbst den Werth der Handlungen an einem Maßstab des Rechten prüft, sein eigener moralischer Gesetzgeber ist. So sagt Kant. „Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beide Autonomie, mithin Wechselbegriffe". — Es ist klar, daß das Gesetz von Ursache und Wirkung der geistigen und der moralischen Freiheit so wenig wie der physischen und der politischen widerstreitet.

Vielleicht sagt aber Jemand: Wenn das Gesetz von Ursache und Wirkung das menschliche Handeln beherrscht, so ist dieses *nothwendig* — und wie kann man es da frei nennen? Nun, das Wort „Gesetz" wird, wie schon früher zu bemerken war, in einem übertragenen Sinne gebraucht, wenn es zur Bezeichnung der Gleichförmigkeiten der Naturvorgänge benutzt wird. Naturgesetze sind Regeln des Geschehens in der Natur; diese Regeln aber sind nicht Vorschriften, denen die Natur gehorcht, sondern *wir* bilden uns die Regeln, indem wir die Gleichförmigkeiten von Thatsachen

in einem Satze ausdrücken. Ein „Naturgesetz" ist also nur der Ausdruck für eine allgemeine Thatsache, und nicht ist es etwas außer und über den Thatsachen: die Dinge richten sich nicht nach den Gesetzen, sondern die Gesetze nach den Dingen. Die Dinge thun das, was in ihrer eigenen Natur liegt. Ausdrücke wie „die Herrschaft" oder „das Walten von Gesetzen in der Natur" sind bloß bildliche Redewendungen zur Bezeichnung der Thatsache, daß in dem Laufe der Natur Gleichförmigkeit und Ordnung besteht. Und das allgemeinste aller Naturgesetze, das Gesetz von Ursache und Wirkung, ist einfach die Formulirung der Thatsache, daß alle Veränderungen Ursachen und Wirkungen haben. Wenn man also erklärt, daß das menschliche Verhalten unter dem Gesetze von Ursache und Wirkung stehe, so sagt man damit nicht, daß etwas über dem Menschen Schwebendes ihn zwingt und seine Handlungen nothwendig macht; sondern man behauptet nur, daß seine Thaten nicht zufällige und bedeutungslose Erscheinungen sind, sondern Ursachen und Wirkungen haben. Die Ursachen seines Thuns aber liegen in ihm selbst, er handelt gemäß seinem Wesen.

Was bedeutet das Wort „nothwendig" in seiner Anwendung auf die Vorgänge der Natur? Was meint man damit, wenn man sagt: „Das trockene Schießpulver muß explodiren, wenn es mit einer Flamme in Berührung kommt, es ist nothwendig"? Ist das „Muß", das „Nothwendig" etwas in den Dingen? Sind diese einem Fatum unterworfen? Wird das Pulver gezwungen, unter gewissen Umständen zu explodiren? Keineswegs, das Pulver thut dies völlig frei, es ist ja seine eigenste Natur, sich so zu verhalten. Die „Nothwendigkeit" bezeichnet einen Zustand nicht der Dinge und Vorgänge, sondern des dieselben auffassenden Verstandes. Nothwendig sein heißt: aus einem zureichenden Grunde folgen.*)

*) Vgl. Schopenhauer, Über die Freiheit des Willens, S. 7. Ferner: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. § 49:

Es ist nothwendig = es folgt aus einem Grunde, daß es so ist; es ist unmöglich = es folgt aus einem Grunde, daß es nicht so ist. „Das und das muß so sein!" Wer das behauptet, hat einen Grund, auf den sich seine Behauptung stützt: „Es muß so sein, denn das und das ist so und so." Gründe aber sind Erkenntnisse, Vordersätze von Schlüssen, deren Schlußsatz das durch jene Begründete ist. „Nothwendig" drückt immer irgend einen Zwang aus; aber in diesem Falle erleiden denselben nicht die Dinge, sondern der Verstand, der über sie nachdenkt: er ist dazu gezwungen, den Schlußsatz anzuerkennen, wenn ihm dessen Vordersätze gegeben sind. Aber die Dinge und Vorgänge sind entweder, oder sie sind nicht; und wenn ich sie „nothwendig" nenne, so füge ich nur eine Aussage über mein Wissen um dieselben hinzu: die Nothwendigkeit liegt nicht im Objekt, sondern im Subjekt. Wenn ich sage: diese rollende Kugel wird nothwendig jenen Punkt treffen, sie muß ihn treffen, es ist unmöglich, daß sie ihn nicht trifft, oder wenn ich sage: auf dem Monde kann kein organisches Leben vorhanden sein, so sage ich damit nur, daß ich dies bestimmt weiß, daß es aus sicheren Erkenntnissen folgt, die ich hinsichtlich der Beschaffenheit dieser Dinge habe. Wenn mir jemand von einem Menschen, den ich genau kenne und wegen seines Charakters verehre, eine gemeine Handlung erzählt, so werde ich ohne Weiteres sagen: das ist unmöglich, — indem ich dabei meine, daß ich zureichende Gründe zu der festen Überzeugung habe, daß er die Handlung nicht gethan hat. Nicht etwa meine ich damit, daß er sie zu thun unvermögend war, auch wenn er sie gewollt hätte; sondern: daß ich ihn als einen Menschen kenne, der einen solchen Willen niemals haben wird. Die Unmöglichkeit drückt hier also

Die Nothwendigkeit (S. 153 in Schopenhauer's Werken): „Nothwendigkeit hat keinen andern wahren und deutlichen Sinn, als den der Unausbleiblichkeit der Folge, wenn der Grund gesetzt ist."

nicht eine physische Verhinderung aus — wie wenn er gebunden gewesen wäre und darum die Handlung nicht hätte thun können, — sondern den stärksten Grad der Überzeugung, die Abwesenheit alles Zweifels, daß ihm die Handlung nicht zur Last fällt.

Und wie die Nothwendigkeit in diesem Sinne und die negative Nothwendigkeit, die Unmöglichkeit, nicht etwas in den Dingen, sondern nur einen Zustand des denkenden Geistes bezeichnet, so gilt dies auch von ihren Gegensätzen, dem Zufälligen und dem Möglichen. Es ist möglich, daß der und der noch lebt, — daß es auf dem Planeten Venus Thiere giebt, — daß es morgen regnen wird, — daß der und der das und das thun wird, heißt: ich weiß es nicht, und ich habe keinen Grund, das Gegentheil anzunehmen. Objektiv ist es nicht „möglich", daß auf jenem Planeten animales Leben vorhanden ist; sondern es existirt entweder, oder es existirt nicht. „Zufällig" bedeutet im absoluten Sinne: nicht verursacht sein. In diesem Sinne ist keine Veränderung in der Natur zufällig. Oft aber bedeutet „zufällig" nur: nicht beabsichtigt sein. „Es war ein unglücklicher Zufall, daß eine Kugel ihn traf, als er in der Nähe des Schießplatzes spazieren ging", heißt: Weder auf Seite des Schießenden noch auf der des Verunglückten bestand eine Absicht, das Ereigniß herbeizuführen. Ein Zusammentreffen zweier Vorgänge nennt man auch dann oft zufällig, wenn sie überhaupt nicht in irgend einer Weise mit einander in ursächlicher Verbindung stehen, während dabei gar nicht geläugnet wird, daß jeder Vorgang für sich seine besondere Ursache hatte. So nennt man es einen Zufall, wenn ein vom Dache fallender Ziegel einen vom Winde fortgerollten Ball trifft. Häufig aber bedeutet Zufall nichts weiter als unsre Unwissenheit, wie wenn ich sage: Es wird ein Zufall sein, wenn der in die Höhe geworfene Thaler mit dem Kopfe nach oben zu liegen kommt.

Der wissenschaftlich gebildete Verstand meint nicht, daß es in

irgend einem Gebiete einen absoluten Zufall, Gesetzlosigkeit gebe; er zweifelt nicht, daß auch diejenigen Vorgänge, in welchen scheinbar die größte Regellosigkeit herrscht, wie das Spiel von Wind und Wetter, strengen Gesetzen gemäß erscheinen; und alles wissenschaftliche Forschen ruht auf dieser Annahme, die es in immer weiteren Kreisen der Natur durch Erfahrung bestätigt. Es ist gewiß, daß alle Veränderungen in der Natur unter Gesetzen stehen, und daß, wenn wir alle diese genau kennen würden, wir alle Veränderungen mit Sicherheit voraussagen könnten, — wie schon jetzt den Astronomen seine Kenntniß der Gesetze, welche die Bewegungen der Himmelskörper regeln, in den Stand setzt, Sonnen- und Mondfinsternisse vorauszusagen. Und wenn ein solches Voraussagen hinsichtlich anderer Gebiete der Natur noch nicht möglich ist, so glauben wir doch nicht, daß dies an einer Regellosigkeit der Vorgänge in jenen Gebieten liege, sondern wir sind davon überzeugt, es liege nur daran, daß wir die Gesetze dieses Gebietes der Wirklichkeit noch nicht kennen. Und so zweifeln wir auch nicht, daß die Handlungen der thierischen und der menschlichen Wesen ihrer Natur nach der Voraussage fähig sind und deren Schwierigkeit oder Unthunlichkeit nicht in einem gesetzlosen Element im Willen, sondern in der schweren Zugänglichkeit, großen Zahl und Verwicklung der bestimmenden Gründe liege. Hätte ein Wesen das Vermögen, anders zu wollen, als seine Eigenschaften es mit sich bringen, so würde, wie schon Collins*) bemerkte, die Ausübung desselben die Wirksamkeit der Sinne, Gefühle, Triebe und des Verstandes — welche den Wesen zu ihrer Selbsterhaltung gegeben sind — vereiteln. Und es könnte keine Wissenschaft des Geistes, keine Psychologie geben und keine der Wissenschaften, welche diese zur Voraussetzung haben, wie Ethik, Politik, Pädagogik, wenn die Bewußtseinsvorgänge keine gesetzlichen Erscheinungen wären.

*) Collins, Philosophical Inquiry concerning Human Liberty. 1717

Große Verwirrung ist oft entstanden, wenn man die Zweideutigkeit der Wörter „nothwendig", „unmöglich", „möglich", „können", „nicht können", „fähig sein", u. s. w., unbeachtet ließ und ihren logischen Sinn mit ihrer, so zu sagen, physischen Bedeutung verwechselte. Wenn ich sage: „Auch dem besten Menschen ist es doch möglich, die schlechteste Handlung zu thun, er kann sie thun", und wenn ich sage: „Dem guten Menschen ist es nicht möglich, eine schlechte Handlung zu thun, er kann sie nicht thun", so brauche ich dabei die Worte „möglich" und „kann" in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen, — ich bezeichne zwei ganz verschiedene Begriffe mit einem einzigen Worte. Der erste Satz will so viel besagen wie: Auch der beste Mensch kann, wenn er will, die schlechteste Handlung thun*); der zweite: Der gute Mensch hat diesen Willen nie — es folgt aus seinem Wesen, daß er ihn nicht hat, es wäre ein Widerspruch, zu sagen, daß er ihn hat. Schon Priestley erklärte: „Die größten Schwierigkeiten bei der Erwägung der Freiheits- und Nothwendigkeitsfrage sind aus den Zweideutigkeiten im Gebrauch von Worten entsprungen."**)

Einige Gegner der Lehre von der Gesetzmäßigkeit der menschlichen Willensakte haben gesagt, sie behaupteten ja gar nicht, daß die menschlichen Handlungen ohne Ursache geschähen, sondern nur, daß die Ursachen nicht necessitirend wären. Was soll „nicht necessitirend" hier heißen? Daß eine bestimmte Ursache nicht unfehlbar eine bestimmte Wirkung herbeiführt, sondern das eine Mal diese, das andre Mal eine andre Wirkung erfolgt? Allein dann war

*) G. H. Lewis (Problems of Life and Mind. Vol. I. p. 397) sagt: „Was ist Möglichkeit? Es ist die ideelle Zulassung als gegenwärtig von abwesenden Faktoren: es sagt aus, was das Faktum sein würde, wenn die erforderlichen Faktoren gegenwärtig wären."

**) Priestley, The Doctrine of Philosophical Necessity. 1777. p. 44.

jener Vorgang gar nicht die Ursache; denn „Ursache" ist ein solcher, welcher einen bestimmten andern Vorgang unausbleiblich zur Folge hat: wenn dieser nicht von jenem abhängt, wenn er folgt oder auch nicht folgt, obwohl jener gegenwärtig ist, so verhalten sie sich nicht zu einander wie Ursache und Wirkung. Oder soll „nicht necessitirend" heißen, daß, wenn alle dem Handeln vorausgehenden inneren und äußeren Umstände bekannt sind, das Denken doch nicht genöthigt sei, eine bestimmte Handlung zu erwarten? Dann würde man etwas Falsches behauptet haben. Oder soll es endlich heißen, daß der Mensch zu seinen Handlungen nicht gezwungen sei? Das wäre ganz richtig: der Mensch kann gewöhnlich thun, was er will: er kann sprechen oder auch schweigen, wenn er will, auf seinem Stuhle sitzen bleiben oder aufstehen, wenn er will (vorausgesetzt, daß seine Glieder nicht gelähmt sind); aber daraus folgt nicht, daß dies sein bestimmtes Wollen ursachlos ist. Die Versuche, zwischen verursacht und nicht verursacht oder zufällig — zwischen der Bejahung und der Verneinung derselben Frage — zu vermitteln, mögen gut gemeint sein; aber sie stehen im Widerspruch mit der Logik.

Wenn unser Handeln durch Motive bestimmt wird, hat Jemand gesagt, so handeln nicht wir, sondern die Motive; man soll sich nicht bestimmen *lassen*, man soll nicht bestimmt *werden*, man soll sich *selbst* bestimmen. Dieser Einwand stellt das Verhältniß so dar, als wenn der Mensch (von seiner geistigen Seite) oder die „Seele", die „Persönlichkeit", das „innere Selbst", das „Ich" etwas Bestimmtes wäre und die Gedanken, Gefühle, Leidenschaften etwas Anderes, Äußeres, Fremdes. Er giebt sie für besondere Wesen aus, die auf ein anderes Wesen, das Ich, einwirken, statt seiner handeln, es abhalten, sich selbst zu bethätigen. Aber meine Gedanken, Gefühle, Neigungen sind nicht besondere Wesen, sondern Theile meiner selbst, meines Bewußtseins,

meines Ich, sie machen „mich selbst" aus (mein geistiges als unterschieden von meinem körperlichen Selbst); „sich selbst bestimmen" und „durch seine Motive, d. i. seine eigenen Gedanken und Gefühle bestimmt werden", sind daher zwei Ausdrücke für eine und dieselbe Sache.*) Ein gedanken- und gefühlloses Handeln wäre wahrlich nichts, worauf wir uns etwas zu Gute zu thun Grund hätten. Was hauptsächlich dazu verleitet hat, die „Motive" als etwas Äußeres, als ein „Nicht-Ich" anzusehen, ist einerseits die figürliche Sprache, mit welcher die inneren Vorgänge oft bezeichnet werden — deren Namen sich ja sämmtlich ursprünglich auf körperliche Dinge und Erscheinungen bezogen, — theils ist es die Verwechslung der Gedanken und Gefühle mit den äußeren Dingen und Begebenheiten, welche jene in uns hervorrufen. — Wer zugiebt, daß die Handlungen ausnahmslos ihren besonderen Motiven folgen, dabei jedoch behauptet, daß diese nicht zum Handeln bestimmen, sondern „nur die Veranlassung dazu sind, daß wir uns selbst bestimmen", der streitet um Worte.

„Man soll sich nicht durch Motive bestimmen lassen, man soll sich selbst bestimmen!" Aber was ist denn wohl dieses „Selbst"? Da es kein Motiv sein soll, so ist es nicht Pflichtgefühl, nicht die Einsicht, daß etwas das Beste ist, nicht Wunsch oder Abscheu, nicht Liebe oder Haß, Hoffnung oder Furcht, es ist kein Gefühl oder Gedanke, es ist also, scheint es, Nichts. „Sich selbst bestimmen" heißt mithin: durch Nichts bestimmt werden, also sich auf's Gerathewohl entscheiden. Wenn man von einem Menschen alle besonderen Gedanken, Gefühle, Triebe, überhaupt Bewußtseinszustände fortdenkt, so bleibt kein „Selbst", kein „Ich" übrig; wir haben einen Menschen im tiefsten Schlafe, ein bloßes Pflanzenwesen, nicht ein selbstbewußtes. „Müssen denn die Menschen absolut Alles zwei-

*) Vgl. Herbert Spencer, Principles of Psychology. II. Ed. Vol. I. p. 500.

mal haben?“ Diese Lichtenberg'sche Frage ist auch bei unserem Gegenstande am Platze. Wie die mythologische Denkweise alle Dinge mit Seelen versah, gespenstische Schattenwesen in ihnen hausend wähnte, die vielleicht durch Verbrennen der Dinge gezwungen werden konnten, diese zu verlassen, — daher die Menschen am Grabe ihrer Todten deren Lieblingsthiere, -Waffen und -Geräthe verbrannten, auf daß die Seelen dieser Dinge den Menschenseelen in's Seelenreich folgten; — so auch verlegt sie hinter die Willensakte ein geheimnißvolles geistiges Wesen, ein Ding, das mit dem Vermögen ausgestattet ist, in einer gänzlich räthselhaften Weise aus einer Unendlichkeit von schlummernden Kräften einzelne zur Bethätigung zu bringen.*) Sollte man aber für diese mythologische Verdoppelung — für die Annahme, daß das Ich eine besondere, von der Gesammtheit aller der einzelnen bestimmten, in einheitlicher Beziehung stehenden Bewußtseinsvorgänge in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft noch verschiedene, hinter denselben liegende Wesenheit ist — geltend machen, daß Ausdrücke wie „ich denke“, „meine Motive“ diese Voraussetzung enthielten, so würde man eben nur aus der Grammatik philosophiren, die uns auch sagen läßt: „Mein Geist muß forschen“, „meine Seele ist betrübt bis in den Tod“. — Aber man sagt doch immer, wendet vielleicht Jemand ein, daß ein Mensch von seinen Leidenschaften überwältigt, unterjocht wird, deren Sklave ist, oder aber Herr über sie, sie bemeistert, und man sagt nicht, daß seine Leidenschaften durch andere Motive unterjocht oder bemeistert werden. Allein diese ganze Redeweise ist nur, wie schon früher zu bemerken war, eine bildliche. Sie geht von einem bereits gefällten Urtheil über das Handeln aus und bezieht sich auf den Gegensatz

*) Vgl. James Sully, Sensation and Intuition: Studies in Psychology and Aesthetics. London 1874. Essay V: The Genesis of the Free-Will Doctrine. p. 130.

zwischen der Pflicht, der Erkenntniß des Besten, dem Gedanken an die Zukunft, an das Ganze des Lebens, an die dauernden Interessen des Menschen, und den Anreizungen des Augenblicks, den nur auf eine kurze Gegenwart gerichteten Antrieben: und wir machen den Menschen eins mit jener werthvolleren Klasse von Motiven, mit seinem „wahren“ oder „besseren Selbst“.

3. Gesetzmäßigkeit und Wahl.

Der Mensch, hat man gesagt, besitzt das Vermögen, zwischen den verschiedenen Motiven, im besondern den moralischen und den nicht-moralischen, zwischen recht und unrecht, oder zwischen den Forderungen der Vernunft und den Antrieben der Sinnlichkeit oder Leidenschaft zu *wählen*, den Ausschlag zu geben, ohne dabei einer unwiderstehlichen Nothwendigkeit zu unterliegen: er hat Wahlfreiheit. Was soll „wählen“ hier heißen? Was meint man, wenn man sagt, ich kann zwischen recht und unrecht wählen? Man wählt nicht zwischen „Recht“ und „Unrecht“ überhaupt, sondern zwischen bestimmten rechten und unrechten Handlungen. Nehmen wir ein Beispiel. Ein Prediger ist allmählich zu der Überzeugung gelangt, daß die Hauptlehren seiner Kirche unhaltbar sind; wenn er seinem Amte noch fernerhin vorstehen wollte, so müßte er heucheln; er erkennt, daß es unrecht wäre, im Amte zu bleiben. Aber er hat Weib und Kind und kein Vermögen: er weiß, daß, wenn er seine Stellung aufgiebt, er und die Seinen werden Noth leiden müssen, vielleicht auf lange Zeit. Was soll dies nun heißen: „Er kann wählen“, „er hat die Freiheit der Wahl“? Heißt es, daß er im Amte bleiben oder es aufgeben kann, wenn er will? Oder daß er zur Zeit der Entscheidung bei vollem Selbstbewußtsein, bei voller Geistesklarheit, nicht krank, nicht in leidenschaftlicher Aufregung, nicht in einem Zustande der Trunken-

heit ist? Oder heißt es, daß er vollkommen Zeit zur Überlegung hat und nicht verhindert ist, dem Ergebnisse der Überlegung gemäß zu handeln? Es ist offenbar, daß in keiner von diesen Bedeutungen die „freie Wahl" der Gesetzmäßigkeit der Entscheidung widerstreitet. „Der Mensch kann zwischen den moralischen und den nicht-moralischen Motiven den Ausschlag geben, ohne dabei einer unwiderstehlichen Nothwendigkeit zu unterliegen". Was das heißen soll, ist nicht klar. Der Prediger wählt nicht zwischen verschiedenen Motiven, sondern zwischen verschiedenen Handlungen; und die Erwägungen und Gefühle, welche ihn für oder wider diese Handlung bestimmen, nennt man seine Motive, und das letzte Ergebniß des Zusammenwirkens derselben nennt man den Willensakt; eine Thätigkeit, die nicht aus Motiven hervorgeht, würden wir gar nicht eine Handlung nennen. Jener Satz scheint nur auf die alte, einfache Wahrheit hinauszukommen, daß der Mensch thun kann, was er will, und keinem Zwange unterworfen ist. — „Den Ausschlag geben": das Bild ist von Vorgängen in der Körperwelt hergenommen: man denkt an eine Wage, deren gleich beschwerte Schalen dadurch aus dem Gleichgewicht gebracht werden, daß in die eine ein neues Gewicht gelegt wird. Nun, was giebt denn im vorliegenden Falle den Ausschlag? Nichts? Nein, nicht Nichts, sondern das eine oder das andre Motiv. Der Prediger giebt sein Amt auf, weil er sich durch sein Pflichtgefühl bestimmen läßt, — weil der Gedanke, seine Pflicht zu thun, in ihm stärker ist, als der, sich und den Seinen ein behagliches Leben zu erhalten. Aber „man wählt nicht, wenn man nothwendig wählt", hat man gesagt. Nun, wenn „nothwendig" hier nicht im Sinne von Zwang verstanden wird — in welchem Falle der Ausdruck „nothwendige Wahl" an sich selbst einen Widerspruch einschließen würde, — so ist, wie schon Hobbes erklärte, diese Behauptung ebenso verkehrt,

als wenn einer sagte, daß Feuer nicht brennt, wenn es nothwendig brennt.

Wir wissen aber doch, sagt man nun vielleicht, daß wir fähig sind, ganz entgegengesetzte Handlungen zu thun, und, wenn wir in einem gegebenen Falle in einer bestimmten Weise gehandelt haben, auch anders hätten handeln können. Damit will man in der Regel nur sagen, daß wir die eine Handlung werden thun können, *wenn wir es wollen werden*, und daß wir auch eine ganz andere Handlung werden thun können, *wenn wir es wollen werden*, und daß wir auch in der Vergangenheit hätten anders handeln können, *wenn wir es gewollt hätten*. Was man meint, ist also nur die physische Freiheit. Der Prediger kann sich hinsetzen und ein Entlassungsgesuch an seine vorgesetzte Behörde abfassen und dieser übersenden (wenn er will), und er kann auch (wenn er will) nichts dergleichen thun und Alles beim Alten lassen. Ich habe jenen Weg in der Droschke zurückgelegt; ich hätte ihn aber auch zu Fuß machen können (wenn ich es gewollt hätte); aber ich war nicht fähig, das Fahrrad zu benutzen (auch wenn ich es gewollt hätte). Wenn man jedoch dieses „Können" nicht im physischen, sondern im logischen Sinne des Wortes versteht, so „konnte" ich nicht anders handeln, als wirklich geschah. Die Handlung wäre nicht geschehen, wenn sie durch etwas verhindert worden wäre, und vielleicht hätte der geringste neue Umstand diesen Einfluß ausgeübt; aber sie wurde nicht verhindert. Eine Handlung geschah entweder: und dann waren alle erforderlichen Bedingungen ihres Auftretens gegeben, oder sie geschah nicht: und dann waren sie nicht gegeben, sie konnte also nicht geschehen. Ein Mensch handelt in einem jeden Augenblick seiner derzeitigen Beschaffenheit gemäß, und diese ist stets eine bestimmte und nicht zugleich eine entgegengesetzte. Wenn Jemand den Charakter jenes Predigers genau zu kennen glauben würde und fest

davon überzeugt wäre, daß derselbe ein vollkommen rechtschaffener und wahrhaftiger Mensch sei, so würde er es keineswegs für möglich halten, daß der Prediger in seiner Stellung verbliebe.

Wenn ich in einem gegebenen Falle geschwiegen habe, so brachte mein derzeitiger Zustand in jener Lage das Schweigen mit sich: das Schweigen-Wollen war nicht etwas Zufälliges, Ursachloses, sondern in meiner damaligen Verfassung begründet. Wenn mir ein bestimmter anderer Gedanke gekommen wäre, so hätte ich vielleicht geredet; aber er kam eben nicht. Wenn meine Gefühle zu jener Zeit ein wenig anders gewesen wären, so hätte ich mich vielleicht anders verhalten; doch sie waren eben nicht anders. Welche Gedanken und Gefühle aber sich geltend machen, ist nicht etwas Zufälliges, sondern die Folge der Anlagen und der Erfahrung des Handelnden. Auch in dem wildesten Phantasiespiel herrscht kein absoluter Zufall, und je nach den Anlagen und den Erfahrungen der Menschen ist ihr Vorstellungskreis und sind daher ihre Phantasien sehr verschieden: der Knabe phantasirt anders als das Mädchen, der Deutsche anders als der Neuseeländer, der Landwirth anders als der Künstler. Was die Menschen oft dazu veranlaßt, zu glauben, daß unter den gegebenen Umständen auch ein anderer Willensakt hätte eintreten können, ist der Umstand, daß einer Handlung oft sehr verschiedene Wünsche vorhergehen, von denen nur einer oder nur wenige zum Handeln führen; die Menschen meinen dann oft, auch die andern hätten das Handeln bestimmen können. Aber die vorhandenen Motive haben in jedem Augenblick eine ganz bestimmte Stärke, ein ganz bestimmtes Gradverhältniß zu einander: und das stärkste oder die stärksten Motive führen zum Handeln. Falls man auch die Wünsche als Willenserscheinungen ansieht, ist einfach zu sagen, daß der Mensch das thut, was er *am meisten* will.

Ein Lieblingsargument derer, welche keine Zufallswillkür an-

nehmen, meint ein Vertheidiger derselben, sei dieses, daß, wenn die Annahme einer solchen berechtigt wäre, „der Mörder eines Menschen ebenso wahrscheinlich sein bester Freund wie sein schlimmster Feind sein, eine Mutter ihr Erstgeborenes eben so leicht erdrosseln wie ihm die Brust geben kann, und alle von uns ebenso bereit sein können, aus dem Fenster des vierten Stocks zu springen, als durch die Hausthür hinauszugehen, u. s. w. Die dieses Arguments sich bedienen, sollten eigentlich von der Debatte ausgeschlossen werden, bis sie lernen, was die eigentliche Frage ist.“ Die Behauptung, daß der Mensch jenes Vermögen besitze, „will nicht besagen, daß alles, was physisch vorstellbar, auch moralisch möglich ist. Sie besagt nur, daß von Alternativen, welche wirklich unsern Willen versuchen, mehr als eine wirklich möglich ist. Natürlich sind der Alternativen, welche so unsern Willen versuchen, bei weitem weniger, als der physischen Möglichkeiten, welche wir uns kalt denken können. Wirklich in Versuchung gebrachte Personen morden in der That oft, Mütter erdrosseln in der That ihr Erstgeborenes, Menschen springen aus dem Fenster des vierten Stockes; u. s. w.“ Nun, betrachten wir einmal dieses letzte Beispiel. Nehmen wir also an, ein Mensch, den unglückliche Liebe zur Verzweiflung gebracht hat, entschließe sich, seiner Qual durch den freiwilligen Tod ein Ende zu machen, und er stürze sich aus den Fenstern des vierten Stockes; er werde mit zerschmetterten Gliedmaßen aufgefunden, der Kunst des Arztes gelinge es aber, ihn am Leben zu erhalten. Ehe er sich zum Selbstmorde entschloß, wurde in der That sein „Wille von verschiedenen Alternativen versucht“: er hatte noch eine mächtige Liebe zum Leben, der Gedanke der Selbstvernichtung war ihm furchtbar; aber furchtbar war ihm auch die Vorstellung, weiterzuleben, und der Gedanke, allem Elend sofort ein Ende machen zu können, war ihm süß. Und als er sich zum Selbstmorde ent-

schlossen hatte, schwankte er erst, ob er sich erschießen oder vergiften oder aus dem Fenster stürzen sollte. Was bedeutet nun die Rede: eine andere Alternative als die wirklich gewählte sei „wirklich möglich" gewesen? Lassen wir den Menschen an jene That der Verzweiflung zurückdenken, die er, wie wir voraussetzen wollen, jetzt bereut. Sagt ihm sein „Selbstbewußtsein", daß er hätte anders handeln können? Es sagt ihm nichts davon: nur über jetzt wirkliche Bewußtseinszustände kann es etwas aussagen. Und auch seine Erinnerung sagt ihm nichts davon: sie kann ihn nur über das belehren, was wirklich geschehen ist, nicht über etwas, was an dessen Stelle möglich war. Nicht das Selbstbewußtsein oder die Erinnerung, sondern nur der Verstand kann etwas über das Mögliche aussagen. Wenn nun der Mensch sich jetzt sagt: es war mir möglich, anders zu handeln, so meint er in der Regel nur: ich hätte anders handeln können, wenn ich hätte anders handeln wollen. Aber wenn er sich fragt: hätte ich damals auch anders wollen können? was wird sein Verstand dann antworten? Vielleicht dieses: Ich hätte jene Handlung nicht gethan, wenn ich so wie jetzt über sie gedacht hätte; aber ich dachte nicht so. Ich hätte sie nicht gethan, wenn mir der Gedanke, daß die Zeit meine Wunde heilen wird, lebhaft gegenwärtig gewesen wäre; aber er war es nicht. Ich hätte sie nicht gethan, wenn ich den Selbstmord für schlechthin verwerflich gehalten hätte; aber ich hielt ihn nicht dafür. Ich hätte mich nicht aus dem Fenster gestürzt, sondern zur Pistole gegriffen, wenn ich jenes Thun nicht für das sicherste Tödtungsmittel gehalten hätte; aber ich hielt es dafür. Daß ich damals den Tod und nicht das Leben wählte, ist ein Beweis davon, daß ich den Tod vorzog, d. h. daß das Motiv, welches mich zum Selbstmord bestimmte, stärker war, als die Liebe zum Leben; und zu sagen, daß ich das Leben hätte wählen können, obwohl ich den Tod vorzog, heißt Widersprechendes behaupten. Ich weiß, daß, wenn alle Bedingungen jener Handlung sich wiederholen könnten, ich genau ebenso handeln würde; aber sie können sich nicht wiederholen: denn wenn ich auch nochmals in die gleiche äußere Lage versetzt werden würde, so würde doch mein Gemüthszustand nicht mehr der gleiche sein: andere Gedanken und Gefühle würden auftreten. — Nehmen wir an, jene Handlung sei noch nicht geschehen, sondern erst ein Gegenstand der Vorstellung und des Wunsches. Was soll es nun heißen, wenn man sagt: nicht nur die Wahl des Todes, sondern auch die des Lebens ist jetzt wirklich möglich? Vielleicht soll es wieder nur dieses heißen: das eine wie das andre Verhalten wird ganz vom eigenen Willen des Handelnden abhängen. Vielleicht auch heißt es: ich weiß es nicht, oder die in Versuchung stehende Person selbst weiß nicht, wie sie handeln wird; es liegt kein Grund vor, das eine oder das andere Verhalten mit Zuversicht zu erwarten. Aber wenn es heißen sollte: es wird ein reiner Zufall sein, es wird keine Ursache haben, wenn der Mensch den Tod anstatt des Lebens wählt, so wird der gesunde Menschenverstand dagegen Einspruch erheben.

Wenn ich zwischen verschiedenen möglichen Handlungen wähle, von denen die eine recht ist, so meine ich nothwendig, hat man gesagt, daß ich sie wählen kann, wie stark auch die Gegenimpulse sein mögen und wie oft ich auch schon der Versuchung unterlegen sein mag: Schwierigkeit einer Handlung und Unmöglichkeit derselben sind von Grund aus verschiedene Begriffe. Auch hier scheint das, was man wirklich meint, nur die physische Freiheit zu sein. Wenn ich glaube, daß eine Handlung meine Pflicht ist, daß ich sie thun sollte, daß es unrecht wäre sie zu unterlassen, so meine ich allerdings, daß es eine Handlung ist, die ich thun kann, wenn ich will; wenn ich gelähmt bin, halte ich es nicht für meine Pflicht, einem Ertrinkenden beizustehen, denn ich kann es nicht,

wenn ich es auch wollte. „Starke Gegenimpulse wider eine Handlung und eine widerstreitende Gewöhnung machen sie wohl zu einer schwierigen, aber nicht zu einer unmöglichen.“ Das ist sehr richtig: denn der Mensch wird ungeachtet aller Gegenmotive die Handlung thun können, wenn er sie wird thun wollen: man nennt sie nicht unmöglich, wenn der Mensch sie thun kann: und man sagt nicht, daß er sie nicht thun kann, wenn sie von seinem Willen abhängt. Und auch die Rede, ein Mensch könne einen gewissen Willensakt nicht ausführen, ist nicht angemessen, da sie es so erscheinen läßt, als ob er es nicht könnte, ob er es auch wollte: während doch das Wollen selbst hier schon Können ist, — die Sache selbst, auf die es ankommt. Nicht wollen können, obwohl man will, ist einfach ein Widerspruch. — Aber wird er die rechte Handlung thun wollen, wenn die Motive, sie nicht zu thun, stärker sind als die, sie zu thun, — wenn also sein herrschender Wille darauf gerichtet ist, sie nicht zu thun? „Wenn das Motiv zum Rechten“, hat man gesagt, „in mir zu schwach ist, so kann ich dies in der vernünftigen Überlegung doch nicht als einen vernünftigen Grund ansehen, das Rechte nicht zu thun.“ Gewiß nicht! Ein „vernünftiger Grund“, das Rechte nicht zu thun, ist es nicht — und einen solchen kann es überhaupt nicht geben; — aber wohl ist es die *Ursache* davon.

„Wie oft ich auch bisher gefehlt haben und wie stark auch meine entgegengesetzte Gewöhnung sein möge, so weiß ich doch, daß es mir möglich ist, fortan recht zu handeln.“ Schwerlich wird der, welcher dies sagt, damit etwas ausdrücken wollen, was der Lehre von der Gesetzmäßigkeit der menschlichen Willensakte widerspricht. Schwerlich wird er meinen, daß ursachlos ein anderes Verhalten eintreten wird, oder daß es ihm möglich sein wird, recht zu handeln, auch wenn die zum Rechten leitenden Motive schwächer sein werden als die zum Unrechten bestimmenden.

Sondern er meint: Es liegt in meiner Macht, anders zu handeln; es kommt nur auf meinen Willen an: ich werde anders handeln können, wenn ich werde anders handeln wollen. Und vielleicht meint er auch: Ich halte es für denkbar, daß ich in Zukunft in jener bestimmten Lage einen anderen Willen haben werde als bisher: ich habe keinen Grund zu der Annahme, daß er stets der gleiche bleiben wird. Ja vielleicht ist ihm eine Willensänderung sogar wahrscheinlich. Die übeln Folgen seines Handelns kommen ihm jetzt klar zum Bewußtsein, oder besondere Erfahrungen lassen ihn das Schimpfliche seines Verhaltens tief empfinden; der starke Trieb, welcher ihn zum Schlechten drängte, regt sich jetzt nur schwach oder gar nicht in ihm; und lebhaft steht jetzt das bessere Verhalten vor seiner Seele: es erscheint ihm fast als eine gegenwärtige Wirklichkeit; und so glaubt er, er werde in Zukunft anders handeln; er faßt den *Vorsatz*, sich zu bessern. Wie oft aber ist jener Glaube irrig, und wie mancher Vorsatz wird gebrochen! „Der Weg zur Hölle ist mit guten Vorsätzen gepflastert“. Wenn er wieder in die versuchende Lage kommt, wird vielleicht sein Trieb zum Schlechten stark, der, seinen Vorsatz zu halten, schwach sein: und so thut er wiederum das Schlechte. Aber wenn Vorsätze auch oft gebrochen werden, so werden sie doch auch oft gehalten: der Trieb zum Schlechten kann überwältigt werden durch einen stärkeren zum Guten. Welche der beiden Möglichkeiten aber eintreten wird, ist nicht eine Sache des Zufalls; und manchmal ist unsre Kenntniß des Charakters eines Menschen eine so genaue, daß wir fast mit Sicherheit voraussagen können, ob er einen gefaßten Vorsatz halten oder brechen wird. Die Entscheidung hängt vom Gradverhältniß der Gefühle ab, und alles, was die zum Guten leitenden Motive verstärkt, wirkt auf eine Entscheidung zum Guten hin. Wenn es uns gelingt, die edle Seite in der Natur eines Menschen wachzurufen

oder zu steigern — und oft genügt hierzu schon der bloße Ausdruck unsers Glaubens an das Gute in ihm, — so werden wir ihn vielleicht zum rechten Handeln bewegen. Laßt uns jenen Unterschied zwischen der „Schwierigkeit" und der „Unmöglichkeit" einer Handlung dem Menschen zu klarem Bewußtsein bringen und ihn überzeugen, daß kein äußeres Verhängniß ihn auf den Weg des Schlechten drängt, sondern daß es einzig und allein auf ihn selbst, auf seinen eigenen Willen ankommt, laßt uns in ihm den Glauben an sich selbst erwecken, indem wir ihm das Gute zeigen, das wirklich in ihm ist, laßt uns ihn auf die Freude über sich selbst, auf die Selbstachtung hinweisen, die sein rechtes Verhalten begleiten wird: und wir werden ihn in vielen Fällen für den Weg des Guten gewinnen. Er wird denselben betreten, nicht zufällig, nicht ursachlos, sondern weil jetzt neue Motive in ihm wirken oder alte verstärkt worden sind.

Hören wir das Bekenntniß eines großen Mannes, dem es endlich gelang, den schwersten Kampf zu bestehen: sich selbst zu besiegen. „Der neu in mir entstandene Wille, dir mit Lust zu dienen und deiner zu genießen, o Gott, einzige sichere Wonne, war noch nicht stark genug, den ersten durch Alter starken zu bekämpfen. So waren zwei Willen in mir, ein alter und ein neuer, jener fleischlich, dieser geistig, die mit einander stritten und durch ihre Uneinigkeit meine Seele zerrissen. So erkannte ich aus eigener Erfahrung, was ich gelesen hatte, wie das Fleisch strebte gegen den Geist und der Geist gegen das Fleisch. In beiden war freilich Ich, aber mehr Ich in dem, was ich in mir gut hieß, als in dem, was ich in mir nicht gut hieß. Denn hier war nun nicht mehr Ich, weil ich dies großentheils vielmehr unwillig litt, als wollend that. Aber dennoch war durch mich die Gewohnheit stärker geworden, weil ich durch Wollen, wohin ich nicht wollte, gekommen war. — — — Ich knirschte im Geist, ergrimmt von

heftigem Grimme, daß ich nicht in den Bund und Verein ging mit dir, mein Gott, den einzugehen alle meine Gebeine mir zuschrien, ihn bis zum Himmel voll Lob erhebend. Und nicht geht man in ihn zu Schiff oder zu Wagen oder zu Fuße, wie aus dem Hause zu der Stelle, wo wir saßen. Denn nicht allein dahingehn, sondern auch dahin gelangen war nichts anderes, als gehen wollen, aber starkes, volles Wollen, und nicht hierherwanken und sich werfen und dorthin in verkrüppeltem Willen, in dem ein aufstehender Theil mit einem hinfallenden streitet. — — Denn hier war Vermögen und Wille einerlei, und Wollen schon Thun: und doch geschah es nicht. Leichter gehorchte der Körper dem geringsten Willen der Seele und lenkte auf ihren Wink die Glieder, als sich selbst die Seele, um ihren heißen Willen durch bloßen Willen zu erfüllen. Woher dies Ungeheure, und warum? — — Aber nur halb will der Geist, nur halb befiehlt er. Denn nur in so weit befiehlt er, in wie weit er will; und in so weit geschieht das nicht, was er befiehlt, in wie weit er es nicht will. Denn der Wille befiehlt, daß er Wille sei, kein anderer, sondern er selbst. Aber nicht ganz befiehlt er; drum ist das nicht, was er befiehlt. Denn wäre er ganz, so würde er nicht befehlen, zu sein, weil er schon wäre. Also kein Ungeheures ist es, zum Theil Wollen, zum Theil Nichtwollen, sondern eine Krankheit des Geistes, weil er nicht ganz aufsteht, gehoben von der Wahrheit, von der Gewohnheit niedergedrückt. Und darum sind zwei Willen, weil deren einer nicht ganz ist, und der eine hat, was dem andern mangelt. — — Ich, berathschlagend, wie ich dem Herrn, meinen Gott, dienen möchte, wie ich schon lange beschloß, Ich war, der wollte, Ich war, der nicht wollte. Ich war Ich; nicht ganz wollt' ich, nicht ganz wollt' ich nicht". Aber der bessere Wille erlangte die Oberhand. „Wie so süß ward es mir plötzlich, der Possen Süßigkeiten zu entbehren; und was zu verlieren mir Furcht eingeflößt

hatte, dem zu entsagen war mir nun Freude. Denn du warfst sie von mir, du wahre und höchste Freude, warfst sie hinweg und tratst an ihre Stelle, lieblicher als alle Lust, aber nicht in Fleisch und Blut, leuchtender als alles Licht, aber heimlicher als alles Heimliche, höher als alle Ehre, aber nicht denen, die hoch sind in sich. Nun war frei mein Geist von allen den beißenden Sorgen, Ehren und Güter zu erlangen und mich zu wälzen und zu betäuben im Schlamm der Begierden".*)

Der Satz, daß der Wille durch das stärkste Motiv bestimmt werde, sei nichtssagend oder falsch, haben Anhänger der Chaostheorie des Willens gesagt: denn, haben sie geltend gemacht, „wir kennen die Stärke der Motive in ihrem Verhältniß zum Willen nur durch das Prüfungsmittel ihres schließlichen Sieges", sodaß „durch das stärkste Motiv bestimmt werden" nichts weiter heißt als „daß das siegende Motiv siegt". Wenn der Satz aber ausdrücken soll, daß das Motiv, welches als das stärkste gefühlt wird, zum Handeln bestimmt, so sei dies einfach falsch: denn oft werde Trieben zum Handeln erfolgreich widerstanden, obwohl der Handelnde sich bewußt sei, daß es leichter sei nachzugeben als zu widerstehen. In der That, gerade der moralisch wichtige Kampf von Motiven sei der, welcher stattfindet, wenn ein sinnliches Motiv, welches als das stärkste empfunden wird, nach einer Richtung treibt, während ein Motiv, welches „in den Augen der Vernunft das stärkste" ist, nach der entgegengesetzten Richtung weist: d. i. wenn wir die Überzeugung haben, daß es unsre Pflicht oder unser Interesse ist, der Begierde oder der Leidenschaft zu widerstehen, obwohl mehr Anstrengung erforderlich ist, zu widerstehen als nachzugeben. Wenn in einem solchen Kampfe auch oft das Fleisch gegen den Geist die Oberhand gewinne, so geschehe dies doch nicht

*) Aurelius Augustinus' Bekenntnisse. VIII. u. IX. Buch. (Nach Gröninger's Übersetzung.)

immer: der Mensch habe das Vermögen, entweder in Übereinstimmung mit unsrer Erkenntniß des Besten zu handeln, oder dem als stärksten gefühlten Triebe zu gehorchen. Das eigentlich tugendhafte Handeln gerade sei dasjenige, welches in der Richtung des größten Widerstandes erfolgt.

Allein diese Beweisführung zu Gunsten der Zufallswillkür ist nicht stichhaltig. Selbst wenn es kein weiteres Prüfungsmittel der Stärke der Motive gäbe, als ihre Wirkung auf den Willensakt und „das stärkste Motiv" nur „das siegende Motiv" bedeutete, so würde doch der Satz, daß der Wille dem stärksten Motiv folgt, keineswegs nichtssagend sein. Er würde besagen, daß dasjenige Motiv, welches jetzt zum Handeln bestimmt, unter den gleichen Umständen stets dazu bestimmen wird — und für den Zufall also kein Raum ist. „Wir sagen", bemerkt Mill,*) „daß, wenn zwei Gewichte in entgegengesetzte Wagschalen gelegt werden, das schwerere das andere emporheben wird; und doch verstehen wir unter dem schwereren nichts weiter als: das Gewicht, welches das andere emporheben wird. Nichts desto weniger ist der Satz nicht sinnlos, denn er bedeutet, daß es in vielen oder den meisten Fällen ein schwereres Gewicht giebt, und daß dies immer ein und dasselbe ist, nicht bald dieses, bald jenes, wie es sich gerade treffen mag". Aber allerdings pflegt man, wenn man sagt, daß der Wille dem stärksten Motiv folgt, darunter mehr als dieses zu verstehen, nämlich den Umstand, daß der Wille dem als stärksten gefühlten Motive folge, — daß es ein allgemeines Naturgesetz sei, daß der Wille durch das im Augenblicke des Handelns am meisten angenehme oder am wenigsten unangenehme Gefühl bestimmt wird. Wenn man zu empfinden glaubt, daß ein stärker gefühltes Motiv durch ein schwächer gefühltes überwunden wird, so scheint man Stärke der sinnlichen Erregung mit Stärke des Gefühls zu ver-

*) J. S. Mill, Philosophy of Hamilton. p. 519.

wechseln: Gefühle, welche eine Verstandesthätigkeit zu ihrer Voraussetzung haben, wie diejenigen, welche sich auf unser dauerndes Wohl oder auf unsre Pflicht beziehen, sind in der Regel ruhiger, weniger heftig, mit geringerer Erregung verbunden, als unsre sinnlichen Triebe und doch haben sie dabei oft einen weit höheren Grad der Freude oder des Leides, als jene. Daß die Meinung, man handle in der Richtung des größten Widerstandes, sehr oft trügerisch ist, geben auch solche zu, welche ein derartiges Handeln für möglich halten. So sagt einer derselben:*) „Wenn der Feigling der Pflicht nachgiebt und in den Krieg zieht, so kann er sich leicht überreden, daß, wenn er fortgeblieben wäre, er den Martern der Furcht und Gefahr entgangen wäre und den leichteren Weg gewählt hätte; während, wenn er den andern Weg wählte, er eben so leicht glauben könnte, daß der leichtere der gewesen wäre, welcher die Schande vermied. Der Weg, welchen wir nicht einschlugen, kann uns oft als der leichtere erscheinen." Wenn man, wie manchmal geschieht, sagt: Ich würde freilich *lieber* dieses thun, aber thue doch jenes; oder: Meine ganze Neigung ist auf Seite dieses Verhaltens, aber ich wähle jenes, — so meint man damit in Wirklichkeit: Ich würde lieber dieses thun, *wenn* es nicht jene Folgen hätte, oder *wenn* es nicht unrecht wäre; aber ebendieser Umstand, *daß* es unrecht ist, bestimmt mich, es nicht zu thun. Meine sinnliche Neigung geht auf dieses Verhalten, aber meine Neigung recht zu thun, oder mein größtes Wohl zu fördern, geht auf jenes andere Verhalten, und so wähle ich dieses letztere. Oder sollte man damit wirklich meinen: Ich ziehe dieses Verhalten vor, obwohl ich das entgegengesetzte vorziehe? — Aber nehmen wir einmal an, wir seien uns wirklich manchmal bewußt, daß ein stärker gefühltes Motiv durch ein schwächer gefühltes überwunden wird; wie denn Manche, welche für alles nicht gewohnheitsmäßige Handeln jenes früher erläuterte „Gesetz des Willens" als richtig anerkennen, geneigt zu sein scheinen, die oft vollführten, gewohnheitsmäßig verrichteten Handlungen von jenem Gesetze auszunehmen, als Vorgänge, bei welchen die meisten der ursprünglichen Mittelglieder zwischen dem ersten und dem letzten Gliede des Vorgangs — der Vorstellung und der Handlung — ausgefallen sind. Würde dadurch für die Annahme eines ursachlosen Wollens irgend etwas gewonnen sein? Nein, gar nichts. Denn wir haben das menschliche Handeln nicht bloß vom Standpunkte der Psychologie, sondern auch von dem der Physiologie, zu betrachten. Den Bewußtseinserscheinungen liegen physiologische Processe zu Grunde; und wenn ein schwächer gefühlter Bewußtseinszustand gegen einen starken Trieb die Oberhand behielte und das Handeln bestimmte, so würde daraus eben nur dieses folgen: daß der physiologische Vorgang, welcher die Grundlage des schwächeren Bewußtseinszustandes ist, für das Handeln wirksamer ist als der, welcher dem stärkeren zu Grunde liegt.*)

*) Maude, The Foundation of Ethics. New York 1887. p. 140

„Der Kampf der Tugend," hat man gesagt, werde „in dem Reiche der Ideen ausgefochten." Er bestehe darin, durch eine Äußerung des freien Willens die Begierde nach Dingen, welche die Vernunft für nicht wählenswerth erklärt, zu unterdrücken und dem Wunsche nach den wählenswerthen Dingen freies Spiel zu verschaffen. Diese Beherrschung der Begierde geschehe dadurch, daß der Wille die auf das Rechte gerichteten Vorstellungen fest- und die unrechten fernhält. Durch eine Aufwendung geistiger Kraft *werde* die schwächere Vorstellung zur stärkeren. Das *Maß* der erforderlichen Anstrengung werde durch die Größe des Widerstandes selbst bestimmt. Wenn die sinnlichen Triebe schwach sind,

*) Vgl. F. Galton, Free Will: Observations and Inferences. In: Mind, a Quarterly Review of Psychology and Philosophy. Vol. IX. p. 406.

sei auch die Anstrengung schwach; diese werde größer gemacht durch die Gegenwart eines großen zu überwindenden Widersachers. Und wenn eine kurze Definition des moralischen Handelns verlangt würde, so könnte man keine bessere geben als diese: „Es ist Handeln in der Richtung des größten Widerstandes.“*) Hiergegen ist Folgendes zu bemerken. Daß der Kampf der Tugend in dem Reiche der Vorstellungen ausgefochten wird, hat Niemand bezweifelt. Aber er ist nicht ein ursachloses Ereigniß; er wird ausgefochten mit Waffen, die der Mensch hat, nicht mit solchen, die er nicht hat. Eine Begierde nach dem, was wir als nicht wählenswerth erkennen, wird nicht bekämpft werden, wenn wir nicht einen Wunsch nach dem Wählenswerthen haben; sie wird nicht besiegt werden, wenn dieser Wunsch nicht stärker ist als jener. Wir werden die Vorstellung der rechten Handlungen so lange im Bewußtsein festzuhalten, die der versuchenden unrechten so lange abzuwehren suchen, so lange unser Wunsch, recht zu handeln, die Oberherrschaft hat; die Vorstellung der unrechten Handlung wird in dem Augenblick Mittelpunkt der Aufmerksamkeit werden, wo die Begierde nach ihr die Oberherrschaft gewinnt. Jede herrschende Leidenschaft kann sich des Blickspunktes des Bewußtseins bemächtigen und den Gedanken an die Pflicht fernhalten. Was ist der Grund davon, daß wir das eine Mal eine Versuchung siegreich bestehen, das andere Mal ihr unterliegen? Ist diese Verschiedenheit des Verhaltens grundlos? Daß das Maß der Anstrengung durch die Größe des Widerstandes bestimmt wird, ist in demselben Sinne wahr, in welchem es wahr ist, daß das Maß der Anstrengung, welches erforderlich ist, um ein Gewicht emporzuheben, durch die Schwere desselben „bestimmt“ wird. Je schwerer dieses ist, eine um so größere Anstrengung wird man machen: — vorausgesetzt, daß man das Gewicht emporheben will:

*) Vgl. Maude, a. a. O. S. 95—149.

wenn man den Zweck will, muß man auch das Mittel wollen. Was zu diesem Willensakt bestimmt, ist aber nicht das Gewicht oder dessen Schwere, sondern das, was wir durch jene Handlung erreichen wollen; und je stärker der Wunsch darnach ist, eine um so stärkere Anstrengung wird aufgewandt werden. Wenn Leben und Tod vom Emporheben eines Gewichts abhinge, so würden wir uns mehr anstrengen, als wenn nur Selbstgefühl oder Eitelkeit zu der Handlung bestimmt. Wenn gar kein Motiv zu dieser vorhanden ist, so werden wir es ruhig liegen lassen. Das Maß der Anstrengung richtet sich also in direkter Hinsicht nach der Stärke des in Frage stehenden Motivs und nur indirekt nach der Größe des zu überwindenden Widerstandes; und das Maß des Erfolges richtet sich nach dem Verhältniß der vorhandenen Kräfte des Handelnden zu der aufgegebenen That. Dies gilt nicht nur für die menschliche, sondern auch für die thierische Welt: ein Thier mißt die Anstrengung, welche zu einem Sprunge erforderlich ist, der zu einem begehrten Ziele führt, nach der Weite des zu überspringenden Abstandes ab, und es erreicht sein Ziel, wenn seine Kraft zu jenem Sprunge ausreicht. Während einer Thätigkeit kann freilich gerade die Größe der Schwierigkeiten die Kräfte des handelnden Wesens (sei es Mensch oder Thier) entflammen, aber sie kann nur den vorhandenen Kraftvorrath zur Bethätigung bringen, nicht Kräfte aus dem Nichts hervorbringen.

Jene Anstrengung, einen bestimmten Wunsch zu unterdrücken und einen andern Gedanken in sich zur Herrschaft zu bringen, ist selbst eine geistige Handlung: welche, wie alle Handlungen, durch Motive bestimmt wird und nicht etwas Ursachloses ist. Wäre sie es, wäre sie nicht eine Folge der Wirksamkeit unserer eigenen Kräfte, so wäre sie gar nicht unsere Anstrengung. — Unser Wille, sagt man nun vielleicht, ist die Ursache der Anstrengung. Gewiß, die Anstrengung ist etwas Gewolltes. Aber wodurch wird dieser

Willensakt bestimmt? „Er ist selbst eine Äußerung des freien Willens," antwortet vielleicht Jemand, „der Wille bestimmt seine eigene Thätigkeit: und dies ist die wahre Selbstbestimmung." Aber wenn der Wille seine That bestimmt, so geschieht dies natürlich durch einen Willensakt. Was bestimmt nun diese That des Willens? Wiederum der Wille wiederum durch einen Willensakt? Und wird dieser letztere Willensakt abermals durch einen andern bestimmt und so in's Unendliche fort? Die Behauptung, daß jeder wirklich freie Willensakt durch den Willen selbst, also durch einen Willensakt bestimmt sei, führt zu einem Rückgang in's Unendliche — zur Annahme einer anfangslosen Reihe von Willensakten in einem Wesen, das einen Anfang hat.*) Ähnlich hat man gesagt, der Mensch könne wollen, was er will — was einen Willen hinter dem andern voraussetzt. Zu fragen, ob man ein Wollen wollen kann, so hat schon Hobbes erklärt, ist ebenso verkehrt, als wenn man fragen wollte, ob man ein Wollen=wollen wollen kann, und so fort ins Unendliche.

4. Gesetzmäßigkeit und socialer Verkehr.

Aller Verkehr der Menschen beruht auf der stillschweigenden Anerkennung des Gesetzes von Ursache und Wirkung: er würde aufhören, wenn die Menschen nicht auf das Auftreten und Wirken bestimmter Motive unter bestimmten Umständen schließen, ein bestimmtes Handeln oder Unterlassen erwarten könnten. Bei allen Handlungen ihrer Mitmenschen setzen die Menschen Motive voraus, und es erscheint ihnen von großer Wichtigkeit, die Triebfedern eines Verhaltens festzustellen; nie meinen sie, daß ein Mensch Andere oder sich selbst ermordet, oder daß er lügt oder betrügt, oder in den Krieg zieht, oder sein Leben versichert, oder ein Waisenhaus gründet, ohne zu seinem Handeln durch Motive bestimmt zu

*) Vgl. Jonathan Edwards, a. a. O.

werden. Und nie meinen sie, daß dieselben Motive unter denselben Umständen bald diese, bald andere Handlungen herbeiführen, oder daß sie aufhören zu wirken, ohne von anderen, mächtigeren Motiven zurückgedrängt zu werden. Wie wir annehmen, daß in der Körperwelt die Dinge ihre Eigenschaften behalten und gleiche Ursachen stets gleiche Wirkungen hervorbringen werden, so nehmen wir dies auch in der geistigen Welt an. Wie der Bauer glaubt, daß seine Saat aufgehen und Frucht tragen wird, so nimmt er auch an, daß Menschen ihm das Getreide abkaufen werden, wenn er einen mäßigen Preis dafür verlangt. Wie er gewiß ist, daß seine Pflüge im Stande sein werden, die Erde aufzureißen, so setzt er auch voraus, daß seine Knechte pflügen werden. Wie er weiß, daß der Acker keine Frucht tragen wird, wenn er nicht sät, so weiß er auch, daß seine Knechte die Arbeit niederlegen werden, wenn er ihnen keinen Lohn giebt. Jeder vernünftige Mensch, ob er Bauer oder Soldat oder Kaufmann oder Staatsmann sei, berücksichtigt in seinen Überlegungen und Berechnungen ebenso die bestimmten Eigenschaften seiner Mitmenschen wie die der Dinge der unbelebten Natur. Alle staatlichen, überhaupt alle menschlichen Einrichtungen setzen die Geltung des Gesetzes von Ursache und Wirkung voraus, denn sie alle suchen, durch Beeinflussung der Motive, auf das Verhalten der Menschen einzuwirken. In der That, wir würden, wie Bain sagt, bei einer Regellosigkeit in der moralischen Welt so wenig bestehen können, als wir auf einem Planeten leben könnten, auf dem gelegentlich die Schwerkraft zu wirken aufhörte.

5. Gesetzmäßigkeit und Charaktereigenschaften.

Wenn das menschliche Wollen eine unverursachte Erscheinung wäre, so würden wir zu keinem Menschen Vertrauen haben können,

jeder würde schlechthin unzuverlässig sein. Denn kein Mensch würde persönliche Charaktereigenschaften haben, welche zu einem bestimmten Handeln führten, sondern im Wesen eines Jeden läge etwas schlechthin Unberechenbares, und niemals daher könnte man auf ein bestimmtes Verhalten mit Zuversicht rechnen. Wenn das Schließen von Ursachen auf Wirkungen und von Wirkungen auf Ursachen auf diesem Gebiete unstatthaft wäre, so könnte man nicht von bestimmten Menschen auf bestimmte Handlungen und von den Handlungen auf die Menschen schließen. Der Glaube des Menschen an den Menschen, die wahre Grundlage aller gesellschaftlichen Vereinigung, wäre mithin eine reine Thorheit. Und der Mensch müßte auch allen Glauben an sich selbst verlieren: Wie er auf keinen Andern rechnen, auf keinen Andern bauen, für keinen Andern sich verbürgen könnte, so dürfte er auch nicht sich selbst vertrauen. Er mag ein starkes Pflichtgefühl haben; aber unglücklicher Weise hat er auch ein Vermögen, ohne Motive zu wollen, das sich also den guten Motiven gegenüber, ebenso wie gegenüber den schlechten, zur Geltung bringen kann; es mag uns ursachlos, zufällig zum Guten führen, aber ebenso auch zufällig zum Schlechten. Der Vertheidiger der Lehre vom ursachlosen Wollen weiß nicht, sagt Riehl sehr gut,*) „wie verhängnißvoll der Besitz der Fähigkeit wäre, die er dem Menschen zuschreibt. Was ihm als ein Gut erscheint, wäre in Wahrheit ein Übel, verderblicher als jedes wirkliche Übel, das den Menschen treffen kann. Wenn nichts den Willen, der Wille sich selbst durch nichts bestimmte, so könnte ihn auch nicht das Mitleid, die Pflicht, die Vorstellung des Guten bestimmen .... Jeder von uns müßte vor dem Gedanken an

*) A. Riehl, Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. II. Band, II. Theil. (Leipzig 1887.) II. Abschnitt. 3. Kapitel: „Der Determinismus des Wollens und die praktische Freiheit." S. 249 u. f.

seine eigenen Handlungen im nächsten Augenblicke zittern. Wie könnte er auf die Kraft seines Charakters, die Festigkeit seiner Grundsätze vertrauen, wenn nicht Charakter und Grundsätze den Willen beherrschten."

Ein leerer Wahn wäre, bei Voraussetzung jenes Vermögens, die Meinung, daß es unter den Menschen überhaupt moralische Unterschiede, daß es so etwas wie Tugend und Laster gebe: — und ein leerer Wahn also wäre die ganze Moral. Nach Johann Gottlieb Fichte ist jedem menschlichen Willen in jedem Falle A und Nicht-A gleich möglich.*) Worin also soll der Unterschied zwischen dem guten und dem bösen Willen bestehen? Der Baum ist an seinen Früchten nicht mehr zu erkennen: denn das, was man für seine Früchte hielt, sind in Wahrheit gar nicht seine Früchte. Wenn wir den einen Menschen einen braven Mann, den andern einen Schurken nennen, so setzt dies eine gewisse Regelmäßigkeit und Beständigkeit ihrer Willensakte, es setzt bestimmte Eigenschaften der Person voraus, bei Voraussetzung welcher von einem Gleich-möglich-sein von A und Nicht-A nicht die Rede sein kann. Ist es nicht gerade das höchste Lob, von Jemandem zu sagen, daß eine unehrenhafte Handlung ihm schlechterdings unmöglich ist? Sehen wir es nicht für eine Beleidigung an, wenn man uns einer niedrigen That für fähig hält? Wann hat je der gesunde Sinn der Menschen angenommen, daß jeder Mann fähig sei, sich bestechen zu lassen, jedes Mädchen, sich wegzuwerfen? Wann hat er je einen Charakter für einen sittlichen gehalten, ohne dabei die Möglichkeit eines gewissen Vorausfagens seines Verhaltens anzunehmen? Und hat er nicht stets die Trefflichkeit eines Menschen für eine um so höhere gehalten, je größer seine Beständigkeit im Guten, je größer die Unfehlbarkeit, die Vorausfagbarkeit seines rechten Handelns

*) Vgl. J. G. Fichte, Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre. Werke IV. Bd. S. 160. 80. 82. 113. 159.

war? Hat er Luther, der das Wort sprach: „Hier steh' ich, ich kann nicht anders!" nicht stets bewundert? Und hat er je die Frage: „Wenn die äußere Lage eines Menschen genau die gleiche ist wie in einem früheren Falle und er selbst der gleiche geblieben, weder besser noch schlechter geworden ist, wie wird er dann handeln, anders oder ebenso?" nicht beantwortet mit: „Ebenso"?

Wenn die Willensakte unverursacht wären, so würden alle menschlichen Handlungen moralisch bedeutungslos sein: denn man würde aus dem Verhalten niemals auf bestimmte Motive und Charaktereigenschaften schließen können. Ein Mensch befindet sich in einer moralisch wichtigen Lage, die ein Handeln von ihm fordert. Motive der Selbstliebe, des Wohlwollens, der Pflicht machen sich in seinem Bewußtsein, nach verschiedenen Richtungen zielend, geltend. Den Ausschlag giebt endlich das Pflichtgefühl, als die in diesem Menschen in diesem Augenblick stärkste Triebfeder: und sein Handeln ist daher ein moralisches. Wenn nun Jemand behauptet, daß der Mensch, unter genau denselben inneren und äußeren Bedingungen, auch anders hätte handeln können, so müssen wir ihn fragen: Warum hat der Mensch denn gerade so gehandelt, wie er gehandelt hat, und eben nicht anders? Warum hat er gerade seine Pflicht gethan und nicht pflichtwidrig gehandelt? Woher kommt es, daß der Eine unter diesen äußeren Umständen pflichtgemäß handelt, während der Andere in seiner Lage die Pflicht übertritt? — Er that es, antwortet man uns vielleicht, weil er es wollte, weil es so sein freier Wille war! — Ja, aber warum wollte er es, warum entschied sich sein freier Wille zum rechten, nicht zum unrechten Handeln? Was war die Ursache davon, daß er sich gerade so entschied und eben nicht anders? Wenn man es läugnet, daß ein Motiv ihn bestimmt habe, so macht man sein Handeln zu einem zufälligen: die Motive mögen

sich in seinem Bewußtsein zwar geltend gemacht haben, aber sie haben, nach jener Ansicht, noch nichts entschieden: daher die Entscheidung ohne Motive geschah, zufällig. Die Wahl des Guten geschah nicht um des Guten willen: sie war also moralisch werthlos. Eine Wahl ohne Motive, ohne Vernunft*) und Weisheit, ohne Güte und Gerechtigkeit, eine Wahl aus reinem Zufall, — das wäre das, nicht unter dem Gesetz von Ursache und Wirkung stehende Wollen. Die Handlungen „schweben nun in der Luft", sie gehen den Charakter des Menschen nichts an. „Handlungen", sagt Hume**), „sind ihrer eigensten Natur nach vorübergehend und vergänglich; und wenn sie nicht aus einer Ursache in dem Charakter und der Verfassung der Person hervorgehen, welche sie vollbrachte, so können sie, wenn gut, weder zu ihrer Ehre, noch, wenn schlecht, zu ihrer Schande gereichen. Die Handlungen selbst mögen tadelnswerth, sie mögen allen Gesetzen der Moral und Religion entgegen sein; aber die Person ist für sie nicht verantwortlich: und da sie aus nichts Dauerndem und Beständigem in ihr hervorgehen und nichts der Art in ihr zurücklassen, so ist es unmöglich, daß sie, um ihretwillen, der Gegenstand der Strafe oder Rache werde. Nach dem Princip daher, welches .... Ursachen läugnet, ist ein Mensch nach Begehen des entsetzlichsten Verbrechens ebenso rein und unbefleckt, wie in dem Augenblick seiner Geburt, und sein Charakter hat mit seinen Handlungen nichts zu thun, da sie ja nicht aus ihm folgen: und die Schlechtigkeit der einen kann niemals als ein Beweis für die Verderbtheit des andern gebraucht werden."

*) Vgl. Friedrich's des Großen Brief vom 27. Februar 1738 an Voltaire.

**) Hume, Untersuchung über den menschlichen Verstand. Essay VIII.

6. Gesetzmäßigkeit und Erziehung.

Unter Voraussetzung jener Lehre von der Zufallswillkür würde es so etwas wie Erziehung nicht geben können. Denn „Erziehen" heißt: gewisse Mittel (Ursachen) anwenden, um gewisse Zwecke (Wirkungen) herbeizuführen, nämlich die Beschaffenheit eines Menschen zu verbessern; jene Lehre läugnet aber die ursächliche Verknüpfung der Vorgänge auf dem Gebiete der Moral, sie läugnet also, daß wir auf einen Menschen moralisch einwirken können, d. i. daß es sittliche Erziehung geben kann. Die Anhänger jener Chaostheorie des Willens pflegen die Behauptung aufzustellen, daß ein durch Motive bestimmtes, überhaupt ein „determinirtes" Handeln kein moralisches sei. Daraus würde folgen, daß, wenn es uns gelingen würde, gewisse Motive in dem Andern hervorzurufen, welche sein Handeln bestimmten, ein solches Handeln kein moralisches wäre. Je mächtiger unsre Beredtsamkeit, die Überzeugungskraft unsrer Worte wäre, um so mehr würde das Handeln des Andern dadurch bestimmt werden — und um so mehr also würden wir unsern eigenen Zweck, den Andern zu bessern, vereiteln. Auf das moralische Handeln eines Andern kann, nach jener Lehre, kein Mensch einen Einfluß ausüben.

„Wissen ist Macht". Dies zeigen uns die Naturwissenschaften, vermöge deren wir über die Erde herrschen und sie uns unterthan gemacht haben. Unsere Willenstheorie nun lehrt, daß auch das gesammte Menschenleben keine Ausnahme von der allgemeinen Regelmäßigkeit des Naturwaltens macht, daß auch hier bestimmte Naturgesetze herrschen: welche wir erforschen können, und deren Kenntniß uns in den Stand setzen wird, die „Herrschaft des Menschen" auch auf die Beschaffenheit des Menschen selbst auszudehnen, Menschen zu schaffen nach dem Bilde unsrer Ideale. Sie lehrt, daß es feste Gesetze auch der Charakterbildung giebt,

welche ihrer Natur nach durch Beobachtung zu ermitteln sind; und sie erfüllt uns also mit der frohen Zuversicht, daß eine einsichtige und gewissenhafte Arbeit an diesem Werke des inneren Gestaltens fruchtbringend sein wird. Indem die Zufallstheorie die Gesetzmäßigkeit der menschlichen Willensakte läugnet, zerstört sie diesen Glauben. Unsre Hoffnungen sind, jener zu Folge, eitel, und zwar nicht wegen der Schwierigkeit der Aufgabe, der verwickelten Natur des Gegenstandes, sondern wegen dessen Wesens an sich selbst, da der Wille, mit Leibniz zu reden, der „Deserteur der allgemeinen Ordnung" sein soll. Wir haben, nach jener recht eigentlich fatalistischen Meinung, keine Macht über das künftige moralische Geschehen, es wird eintreten ohne uns und trotz unsrer.

7. Gesetzmäßigkeit und Selbsterziehung.

Was von der Erziehung gilt, das gilt auch von der Selbsterziehung. Sich selbst erziehen heißt: durch gegenwärtige Einwirkungen auf sich selbst mit Bewußtsein einen zum Besseren bestimmenden Einfluß auf das eigene künftige Verhalten ausüben. Aber nach jener Chaostheorie besteht auf dem Gebiete der Moral kein ursächlicher Zusammenhang der Vorgänge: wir können auf ein künftiges moralisches Geschehen, und sei es auch das eigene Handeln, nicht bestimmend einwirken. Könnten wir durch unser jetziges Thun unser zukünftiges bestimmen, so würde dieses, jener Lehre zu Folge, nicht moralisch sein. Tugend und Laster (wenn man davon unter Voraussetzung der letzteren überhaupt noch sprechen dürfte) stehen mit nichts von alledem, was ihnen in der Zeit vorangeht, in ursächlicher Verbindung. Jene Lehre tritt mithin unserem Streben nach moralischer Selbstvervollkommnung hindernd in den Weg und wirkt auf eine Schwächung des Ver-

antwortlichkeitsgefühls hin: denn was ich heut thue, soll ja in moralischer Hinsicht gleichgültig sein für das, was ich morgen thun werde, — es soll keinen moralischen Zusammenhang des Lebens geben.

Unsere Theorie lehrt, daß wir unsern Charakter verändern können, wenn wir es wollen, — daß er nicht bloß *für uns*, sondern auch *durch uns* gebildet wird, — daß es *nie* für uns „zu spät" ist, das Bessere zu wollen. Auch in diesem Sinne also erkennt sie eine „moralische Freiheit" an, und in diesem Sinne ein „Wollen=Wollen". Wir können uns nicht sofort, nach Belieben, einen bestimmten Charakter schaffen. Könnten wir es, so würde es gar nicht so etwas wie *Charakter* geben. Aber auch unsre Erzieher konnten es nicht, sondern nur die Umstände konnten sie in's Werk setzen, welche auf eine Charakterveredlung hinwirken. Dies nun können auch wir selbst thun. Wir können unsre äußere Lage, unsern Umgang verändern, wir können auf unsre Vorstellungen und Gefühle einen Einfluß ausüben und dadurch unser künftiges Handeln beeinflussen. Thatsächlich arbeiten wir beständig an unserm Charakter: denn jede unsrer Handlungen schafft oder verstärkt die Neigung zu ihrer Wiederholung; jede moralisch bedeutsame That erhöht unsre Zuversicht, unser Vertrauen auf unsre eigene Kraft, oder unsern Unglauben an uns; und der bewußte moralische Selbstzwang — ein folgenreiches Ereigniß, nicht ein solches, das, wenn geschehen, schlechthin vorüber ist, als wäre es nie gewesen, — führt allmählich dahin, das Gebotene ohne Selbstzwang zu thun und befestigte *Tugend* zu erwerben.

Daß es uns nicht gelingt, unsern Charakter zu veredeln, wenn wir es nicht wirklich wollen, ist nicht das Werk einer, unsern Willen demüthigenden Nothwendigkeit und kein Gegenstand gerechter Klage; wenn es sich anders verhielte, würde ja die Charakterveredlung *nicht unser* Werk sein. Wenn wirklich „der

Geist willig" ist, so wird er das „schwache Fleisch" besiegen; wenn wirklich „Glaube" da ist, braucht dem Unglauben nicht abgeholfen zu werden. Wenn jedoch ein Mensch zwar ein wenig wünscht, gut zu sein, aber mehr noch, schlecht zu sein, wird freilich sein Streben nach dem Guten keinen wesentlichen Erfolg haben. Der Kampf der Motive wird in diesem wie in jedem andern Falle nach ihrer verhältnißmäßigen Stärke entschieden.

Die Charakterveredlung ist kein ursachloses Ereigniß, so wenig wie die Muskelkräftigung; und auch die Ursache der Charakterveredlung, der Wunsch darnach, entsteht nicht zufällig; und nichts in der ernsten Überlegung, die dem Entschluß, seine Lebensführung zu ändern, vorangeht, ist ohne Ursache. Der Wunsch, den alten Adam abzulegen und den neuen Menschen anzuziehen, wird hervorgerufen durch die Macht des Beispiels sittlich großer Persönlichkeiten, durch Scham und Reue, durch die Erfahrung der schlimmen Folgen des bisherigen Charakters. Wer Menschen bessern will, der muß ihnen die Motive, welche zur Selbstvervollkommnung bestimmen, einzuflößen suchen: er muß sie das Elende und Schmähliche ihrer Lage tief empfinden machen und das Bild der Tugend vor ihre Augen stellen; er muß ihre edleren Gefühle und das Verlangen nach moralischem Frieden und Freude, nach Zufriedenheit mit sich selbst in ihnen hervorrufen und ihnen den Glauben an sich selbst zu geben suchen. Nicht selten ist es hinreichend gewesen, nur den bloßen *Gedanken* des Besseren, das *Ideal* des Guten in eines Menschen Seele zu werfen, um seinem Sinnen und Thun eine andere Richtung zu geben. Er ging in dem gewohnten Geleise dahin, weil seinem Geiste jede Vorstellung höherer Ziele fehlte, und es genügt, sein Auge auf sie zu lenken, um die schlummernden Kräfte seines Gemüthes wachzurufen. Aber die begeisternde Kraft des *Beispiels*, welches die Thunlichkeit des Guten vor Aller Augen legt, ist größer noch als die Macht

bloßer Gedanken: und dieser Einfluß der Persönlichkeit edler Menschen ist ihr moralisch wichtigster. „Die größte Gabe, die ein Held seinem Geschlecht hinterläßt," sagt George Elliot, „ist: ein Held gewesen zu sein. Mögen wir untergehen! Wir erhalten die hohe Überlieferung der Welt aufrecht und lassen unsern Geist in unsrer Kinder Brust zurück."

8. Gesetzmäßigkeit und Befehl.

„Wenn der Mensch keinen freien Willen hätte, so wäre es sinnlos, ihm etwas zu gebieten, ihm Rathschläge zu ertheilen, ihn zu etwas zu überreden zu versuchen. Ertheilt man einer Maschine Befehle oder Rathschläge? Wenn Jemand etwas thun soll, so muß er es auch thun können."

Das ist ganz richtig; aber es ist kein Einwurf gegen die Lehre von der Gesetzmäßigkeit des Wollens. Diese erkennt, wie wir gesehen haben, den freien Willen, von dem hier die Rede ist, vollkommener an, als irgend eine andere Theorie. Freilich ist gesagt worden: Wenn die menschlichen Willensakte gesetzmäßige Erscheinungen sind, so ist der Mensch gar kein handelndes Wesen, sondern eine Maschine. „Ich glaube an Eure Königliche Hoheit zu schreiben, nicht als an einen Automaten, der geschaffen ist, um an der Spitze einiger tausend menschlicher Marionetten zu sein, sondern als an eines der freiesten Wesen." So schrieb Voltaire an Friedrich den Großen, der gegen ihn die Lehre von der Gesetzmäßigkeit vertheidigte. Allein nach dieser Lehre, so gut wie nach irgend einer andern, hat der Mensch Verstand, Gefühl und Willen und ist seinem eigenen Willen, seinem eigenen Verstande gemäß thätig: und das alles kann man doch von einer Maschine, einem Automaten, einer Marionette nicht aussagen; es wäre also eine sinnlose Redewendung, wenn man in allem Ernste den Menschen eine Maschine ꝛc. nennen wollte.

Zwischen einem Menschen und einer Maschine bestehen in Wahrheit alle die Unterschiede, welche nur überhaupt zu wünschen sind; die Chaostheorie aber behauptet noch einen ferneren, einen sehr schlimmen Unterschied: Während die Thätigkeit der Maschine durch die Gedanken eines intelligenten Wesens — diejenigen ihres Erfinders oder Verfertigers — geleitet wird, ist, jener Lehre zu Folge, der Wille des Menschen der Leitung des absoluten blinden Zufalles überlassen.*)

Einer Maschine giebt man keine Befehle, weil diese nicht auf sie einwirken: sie hat keine Ohren, sie ist kein wollendes Wesen; man muß andere Mittel anwenden, sie in Thätigkeit zu versetzen. Aber wenn ein Wesen Ohren und einen Willen hätte, so würde man ihm doch keine Befehle oder Rathschläge ertheilen, wenn sein Wollen und Handeln nicht durch Motive bestimmt würde: denn auch in einem solchen Falle würde man ja auf sein Handeln nicht einwirken können. Dem Menschen giebt man Befehle und Rathschläge, weil sein Handeln thatsächlich durch Motive bestimmt wird und daher auch zu bestimmen ist. Befehle, Rathschläge, Überredungen sind moralische Hebel, gemüthsbewegende Kräfte: sie sind Appelle an des Menschen Furcht oder Hoffnung, an sein Pflicht- oder Ehrgefühl, an seine Selbstliebe, seine Liebe oder Verehrung oder seinen Haß. Ich würde einen Menschen nicht zu überzeugen suchen, wenn ich nicht meinte, daß Gründe auf ihn Eindruck machen, daß seine Vernunft regelrecht thätig ist; ich würde ihn nicht zu überreden suchen, wenn ich nicht auf die gesetzmäßige Wirksamkeit der Gefühle und Triebe rechnete.

Der große Redner, der große Schriftsteller wendet sich an des Menschen Kopf und Herz — im Vertrauen auf die naturgesetzlichen Folgen seiner Worte. Er will den Geist seiner Mitmenschen

*) Edwards, a. a. O., Part. IV. Sect. 6.

erleuchten und ihr Gemüth zum Besseren führen. „Gedanken und Gefühle", sagt Dühring, „sind die höchste Macht; wer sie zum Edleren leitet, der sorgt mittelbar für Alles, was noch sonst die Menschheit angeht." Das Entscheidende ist die Einwirkung auf das menschliche Herz: denn dieses ist die Quelle des Handelns. „Die Welt erleidet ihre größten Veränderungen nicht durch das Genie, sondern durch die mächtigere Gewalt des Charakters," sagte einer der größten Redner Amerikas, Wendell Phillips, in seiner Denkrede auf William Lloyd Garrison, — dessen Macht, wie die eines Washington, in seinem Charakter gelegen habe. Und ein anderer Mitkämpfer Garrison's, Theodore D. Weld, sagte am Grabe dieses edlen Menschen: „Freunde, wenn wir die vielförmigen Saiten aufzählen, welche unser großer Bruder anschlug, und jene Schwingungen verfolgen, bis wir sie das Herz der Nation bewegen sehen, kommen wir zu einem Punkte, wo wir staunend wie vor etwas Unglaublichem stehen. Wir haben sonst nichts dergleichen gesehen. Wir kennen nichts dem Gleiches in der Geschichte der Welt, wo, auf dem Grunde der Moral, durch das Gebot des Gewissens, durch die Gewalt der seelischen Anschauungen einer einzelnen Seele solche Kraft gegeben worden ist, sie allmächtig zu machen."

„Wenn Jemand etwas thun *soll*, so muß er es auch thun *können*." Gewiß! Es muß in seiner Macht stehen, er muß es thun können, wenn er es thun *will*. „Etwas, was hätte geschehen sollen, obwohl es nicht so geschehen ist, muß auch haben geschehen können." Auch das ist richtig, wenn damit gesagt werden soll, daß es hätte geschehen können, wenn man es gewollt hätte. Aber wenn man behauptet hat, daß, um eine Handlung für eine solche zu erklären, die nicht hätte sein sollen, man voraussetzen müsse, sie hätte, unter genau den gleichen vorangehenden Umständen, auch unterbleiben können, — keine sie unfehlbar herbeiführende Ursache

sei vorhanden und sie mithin zufällig gewesen, — so hat man vergessen, diese (meist aus einer Verwechslung der verschiedenen Bedeutungen von „können" und „möglich" entspringende) Behauptung zu beweisen. Warum muß etwas zufällig gewesen sein, wenn man es recht oder unrecht soll nennen dürfen? Muß vielleicht auch eine Erkenntniß zufällig gewesen sein, wenn man sie wahr oder falsch nennen soll? Darf eine Erscheinung nicht die Wirkung von Ursachen sein, wenn man sie schön oder häßlich nennen soll? Etwas für recht oder unrecht erklären, heißt feststellen, wie es sich zum obersten sittlichen Maßstab verhält; etwas, im logischen Sinne des Wortes, für nothwendig erklären, heißt etwas über sein Verhältniß zu den vorangehenden Umständen aussagen. Das sind zwei ganz verschiedene Feststellungen, die einander niemals widerstreiten können.

Summiren wir. Das Gesetz von Ursache und Wirkung — das Gesetz, daß allen Veränderungen andere vorangehen, deren unausbleibliche Folge sie sind, und bestimmte Veränderungen unfehlbar folgen, daß also, wenn unter bestimmten Bedingungen einmal ein bestimmter Vorgang stattgefunden hat, unter den gleichen Bedingungen stets wieder ein gleicher eintreten wird, — ist die Grundlage alles Schließens hinsichtlich gegenwärtiger, vergangener und künftiger Vorgänge. Zur Anerkennung dieses Gesetzes zwingt uns die Erfahrung und die Verfassung des Verstandes. Auf allen Gebieten, welche wissenschaftlich erforscht worden sind, hat man die hier vorausgesetzte Gleichförmigkeit der Vorgänge thatsächlich angetroffen; und wenn wir nicht mehr von Gleichem auf Gleiches schließen dürften, müßten wir aufhören zu denken, da eben hierin alles Denken besteht. Über menschliches Handeln nachdenken, heißt seine Gesetzmäßigkeit annehmen. Der Mensch hat in jedem Augenblick bestimmte Eigenschaften, denen gemäß er

handelt: er handelt gemäß dem, was er ist, nicht gemäß dem, was er nicht ist; unter den gleichen inneren und äußeren Bedingungen handelt er stets in der gleichen Weise. Er bringt bei seiner Geburt bestimmte Anlagen mit, welche sich, den ihn beeinflussenden äußeren Umständen gemäß, in ganz bestimmter Weise entwickeln: sein Charakter findet in diesen inneren und äußeren Ursachen seine vollständige Erklärung. Eine augenfällige Bestätigung der Lehre von der Gesetzmäßigkeit der menschlichen Willensakte wird durch die Ermittelungen der Statistik geliefert, aus welchen Manche mit Unrecht fatalistische Folgerungen gezogen haben.

Das Gesetz von Ursache und Wirkung steht wohl mit dem Zufall, nicht aber mit der Freiheit im Widerspruch; gerade im Gegentheil: eine — physische, politische, geistige oder moralische — Freiheit und eine Selbstbestimmung kann es nur unter Voraussetzung dieses Gesetzes geben: wir würden nicht thun können, was wir wollen, wenn unsre Willensakte nicht in unsrer Verfassung ihre Ursache hätten, d. i. von uns abhingen, und wenn sie nicht bestimmte Wirkungen herbeiführten. Wenn man das menschliche Handeln „nothwendig" nennt, so versteht man dieses Wort nicht in dem Sinne von „gezwungen", sondern in seiner logischen Bedeutung: der Verstand ist genöthigt, aus bestimmten gegebenen Eigenschaften unter bestimmten gegebenen Umständen ein bestimmtes Handeln zu folgern; diese logische „Nothwendigkeit" steht also dem Zufall oder der Ursachlosigkeit, aber nicht der Freiheit der Wahl entgegen: man wählt nicht zufällig, sondern aus Motiven. Große Verwirrung ist aus einer Verwechslung der verschiedenen Bedeutungen von Wörtern wie „nothwendig", „zufällig", „möglich", „unmöglich" entstanden; die größten Schwierigkeiten bei der Behandlung der in Rede stehenden Fragen haben lediglich in solchen Verwechslungen ihren Grund.

Aller Verkehr der Menschen, alle staatlichen Einrichtungen

beruhen auf der Voraussetzung, daß auch in der Menschenwelt das Gesetz von Ursache und Wirkung Gültigkeit hat. Wäre dies nicht der Fall, so könnte man Niemanden beeinflussen, Niemandem trauen; die Menschen würden überhaupt gar keine Eigenschaften, keinen Charakter haben, und alle ihre Handlungen würden moralisch bedeutungslos, Erziehung und Selbsterziehung ein Ding der Unmöglichkeit sein. Man könnte in einer solchen moralischen Welt so wenig leben, wie in einer physischen, in der jenes Gesetz nicht in Kraft wäre.

Das Bemühen, zwischen unserm logischen und unserm ethischen Gewissen einen Gegensatz ausfindig zu machen, ist vergeblich. Die Moral ist nicht unlogisch und die Logik nicht unmoralisch. Das Gesetz von Ursache und Wirkung ist nicht etwas der Moral Widersprechendes, sondern deren Voraussetzung.

Anhang

zum sechsten Abschnitt.

Kritik der Kantischen und der Schopenhauer'schen Lehre von der „transscendentalen Freiheit".*)

Einen eigenthümlichen Versuch, die Zufallslehre zu retten, hat Kant gemacht. Klarheit und Widerspruchslosigkeit freilich läßt sich seinen Ausführungen über diesen Gegenstand nicht nachrühmen.**)

*) Dieser Anhang ist nur für Gelehrte bestimmt: Leser, welche für die Metaphysik Kant's und Schopenhauer's kein besonderes Interesse haben, werden ersucht, denselben zu überschlagen. Er ist nur darum in dies Buch aufgenommen worden, weil Kant's Lehre in Deutschland noch einen großen Einfluß ausübt. Karl Binding z. B. (Die Normen und ihre Übertretung, II. Bd., § 32: Die Freiheit als Voraussetzung der Handlungsfähigkeit im Rechtssinne) steht ganz auf dem Kantischen Standpunkte. „Die Möglichkeit des Zusammenbestehens der Nothwendigkeit der einzelnen Handlungen mit der Freiheit des Menschen gezeigt zu haben", bemerkt er (S. 10), „ist das großartige Verdienst Kant's, dem Schelling und Schopenhauer gefolgt sind."

**) Die wichtigsten derselben finden sich in der „Kritik der reinen Vernunft", Transscendentale Elementarlehre, II. Theil, II. Abtheilung, II. Buch, II. Hauptstück, II. Abschnitt: Antithetik der reinen Vernunft, Dritte Antinomie. (In der zweiten Hartenstein'schen Ausgabe von Kant's Werken III. Bd. S. 316—322.) Ferner desselben Hauptstücks IX. Abschnitt § 3. (S. 370—385). Ferner „Kritik der praktischen Vernunft", I. Theil, I. Buch, Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft. (Werke, V. Bd. S. 98—108.)

Kant versteht unter „transscendentaler Freiheit" ein „Vermögen, eine Reihe von successiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen",*) und unter „praktischer Freiheit" die „Unabhängigkeit der Willkür von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit",**) die „Unabhängigkeit des Willens von jedem anderen, außer allein dem moralischen Gesetze".***) „Die praktische Freiheit", erklärt er,†) „kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn nicht bloß das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser Begehrungsvermögen zu überwinden; diese Überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrungswerth, d. i. gut und nützlich ist, beruhen auf der Vernunft .... Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung als eine von den Naturursachen, nämlich eine Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens, indessen daß die transscendentale Freiheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst (in Ansehung ihrer Kausalität, eine Reihe von Erscheinungen anzufangen,) von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert und sofern dem Naturgesetze mithin aller möglichen Erfahrung zuwider zu sein scheint und also ein Problem bleibt. Allein für die Vernunft im praktischen Gebrauche gehört dieses Problem nicht." Wir erfahren hier also, daß die „praktische Freiheit" etwas thatsächlich Gegebenes ist, die „transscendentale Freiheit" jedoch damit noch nicht gegeben ist. An einer andern Stelle aber††) behauptet Kant: „Die Aufhebung

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 320.
**) Ebendas., S. 371.
***) Kritik der praktischen Vernunft, S. 98.
†) Kritik der reinen Vernunft, S. 530 u. f.
††) Kritik der reinen Vernunft, S. 372.

der transſcendentalen Freiheit würde zugleich alle praktiſche Freiheit vertilgen." Wenn dies in der That der Fall wäre, ſo würde die Wirklichkeit der „transſcendentalen Freiheit" unmittelbar aus der der „praktiſchen" zu erſchließen ſein, und Kant brauchte ſich nicht jene unſägliche Mühe zu geben, zu zeigen, daß transſcendentale Freiheit — deren Wirklichkeit, wie er oft erklärt, nicht bewieſen werden kann*) — nicht unmöglich iſt. A remotione consequentis ad negationem antecedentis valet consequentia: — Wenn A nicht wäre, ſo wäre B nicht; nun iſt aber B: alſo iſt nicht A nicht = alſo iſt A.

An dieſen beiden Stellen unterſcheidet Kant alſo „transſcendentale" und „praktiſche" Freiheit; meiſt aber ſcheint er den Unterſchied derſelben aus den Augen zu verlieren. So ſpricht er an einer Stelle, die der letzterwähnten unmittelbar vorangeht, von dem Vermögen des Menſchen, „ſich unabhängig von der Nöthigung durch ſinnliche Antriebe von ſelbſt zu beſtimmen".**) Er ſpricht hier von der praktiſchen Freiheit: warum alſo fügt er „von ſelbſt" hinzu? Das „Vermögen, eine Reihe von ſucceſſiven Dingen oder Zuſtänden von ſelbſt anzufangen", macht er der Behauptung des „Empirismus" gegenüber geltend, daß „Alles, was geſchieht, einen vorigen Zuſtand vorausſetzt, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt":***) das Vermögen, eine Reihe von Zuſtänden „von ſelbſt" anzufangen, bedeutet alſo ein Vermögen, urſachlos,†) zufällig zu handeln: die „Selbſtbeſtimmung" kommt auch hier wieder auf die Beſtimmung durch Nichts hinaus. Ein Vermögen, durch Nichts beſtimmt zu werden, konnte Kant

*) Vgl. z. B. Kritik der praktiſchen Vernunft, S. 98.

**) Kritik der reinen Vernunft, S. 371.

***) Ebendaſ., S. 318.

†) Vgl. ebendaſ. S. 319, Satz der Antitheſis: „Alſo iſt transſcendentale Freiheit dem Kauſalgeſetz entgegen".

jedoch in der Moral nicht brauchen, da er verlangte, daß der Menſch ſich durch das moraliſche Geſetz beſtimmen laſſe. Das moraliſche Geſetz nun aber ſah Kant als eine Vorſchrift der reinen Vernunft an und dieſe als das eigentliche Selbſt des Menſchen. Durch das moraliſche Geſetz beſtimmt werden heißt alſo: durch reine Vernunft beſtimmt werden, und dies heißt: durch ſich ſelbſt beſtimmt werden. „Freiheit" iſt „abſolute Selbſtthätigkeit".*) Zu einer Handlung durch ſein eigentliches Selbſt beſtimmt werden, und: eine Handlung „von ſelbſt" (urſachlos) anfangen, ſcheint Kant nun nicht ſelten verwechſelt zu haben. Die Vernunft ſah er in ſeinem mittelalterlichen Myſticismus als etwas nicht zur Natur Gehöriges, nicht unter Zeitbedingungen Stehendes an. Wenn er alſo die „Freiheit" einmal**) als ein Vermögen definirt, „unabhängig von Geſetzen der Natur zu wirken", ſo will er damit ein Wirken nach praktiſchen Geſetzen der Vernunft gar nicht in Abrede ſtellen.

Kant verſucht nun zu zeigen, daß, bei voller Anerkennung der durchgängigen Geſetzmäßigkeit unſerer Erfahrungswelt, „transſcendentale Freiheit" doch nicht unmöglich ſei. „Der Satz: Nichts geſchieht durch ein blindes Ohngefähr (in mundo non datur casus)", erklärt er,***) „iſt ein Naturgeſetz a priori". „Natur und transſcendentale Freiheit unterſcheiden ſich wie Geſetzmäßigkeit und Geſetzloſigkeit, davon jene zwar den Verſtand mit der Schwierigkeit beläſtigt, die Abſtammung der Begebenheiten in der Reihe der Urſachen immer höher hinauf zu ſuchen, weil die Kauſalität an ihnen jederzeit bedingt iſt, aber zur Schadloshaltung durchgängige und geſetzmäßige Einheit der Erfahrung verſpricht, da hingegen das Blendwerk von Freiheit zwar dem forſchenden Ver-

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 300.

**) Ebendaſ., S. 334.

***) Ebendaſ., S. 201.

stande in der Kette der Ursachen Ruhe verheißt, indem sie ihn zu einer unbedingten Kausalität führt, die von selbst zu handeln anhebt, die aber, da sie selbst blind ist, den Leitfaden der Regeln abreist, an welchem allein eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung möglich ist".*) „Die Richtigkeit jenes Grundsatzes von dem durchgängigen Zusammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt nach unwandelbaren Naturgesetzen ... leidet keinen Abbruch".**) „Das Naturgesetz, daß Alles, was geschieht, eine Ursache habe, daß die Kausalität dieser Ursache, d. i. die Handlung, da sie in der Zeit vorhergeht und in Betracht einer Wirkung, die da entstanden, selbst nicht immer gewesen sein kann, sondern geschehen sein muß, auch ihre Ursache unter den Erscheinungen habe, dadurch sie bestimmt wird, und daß folglich alle Begebenheiten in einer Naturordnung empirisch bestimmt sind; dieses Gesetz, durch welches Erscheinungen allererst eine Natur ausmachen und Gegenstände einer Erfahrung abgeben können, ist ein Verstandesgesetz, von welchem es unter keinem Vorwande erlaubt ist abzugehen oder irgend eine Erscheinung davon auszunehmen".***) „Alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung sind aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt, und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten".†) „Will man einem Wesen, dessen Dasein in der Zeit bestimmt ist, Freiheit beilegen, so kann man es, sofern wenigstens, vom Gesetze

*) Ebendas., S. 319.
**) Ebendas., S. 373.
***) Ebendas., S. 376.
†) Ebendas., S. 380.

der Naturnothwendigkeit aller Begebenheiten seiner Existenz, mithin auch seiner Handlungen, nicht ausnehmen; denn das wäre so viel, als es dem blinden Ungefähr übergeben".*)

Wenn man diese Stellen liest, möchte man glauben, daß man es mit einem Denker zu thun habe, der das Gesetz von Ursache und Wirkung in vollem Maße anerkennt. Kant aber war keineswegs ein solcher. Ihm lag an erster Stelle**) die „Unsterblichkeit der Seele" am Herzen, diese aber schien ihm nur unter Voraussetzung des „Daseins Gottes" gewährleistet, als eines transscendenten Richters, und die transscendente Vergeltung schien ihm mit der Allgemeingültigkeit jenes Gesetzes unvereinbar zu sein. Theologische Interessen also waren es, welche Kant gegen unsre Lehre einnahmen, — wie sie ja in Wahrheit stets die eigentliche Triebfeder der Bekämpfung derselben gewesen sind. Da nun Kant (so sehr er dies auch an manchen Stellen zu verschleiern suchte) die Moral auf die Theologie gründete, so ist es sehr begreiflich, daß er auch die Moral durch jene Lehre gefährdet glaubte. „Einen weisen Urheber und Regierer" der intelligibeln Welt, erklärte er, „sammt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genöthigt anzunehmen oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen.... Ohne einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung."***)

Kant also, der in seiner theoretischen Philosophie als wahren Hauptzweck den verfolgte, welcher in dem Satze Ausdruck gefunden hat: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu

*) Kritik der praktischen Vernunft, S. 99.
**) Vgl. z. B. Kritik der reinen Vernunft, S. 528.
***) Ebendas., S. 535 u. f.

bekommen,“ *) bestrebte sich, die Nichtigkeit unsrer Lehre als einer abschließenden Weltansicht darzuthun. Zunächst suchte er zu zeigen, daß sich ihren Gründen ein gleich starker Grund entgegenstellen lasse, — daß die Vernunft bei dieser, wie bei einigen anderen Fragen, sich mit sich selbst veruneinige**) und bloße theoretische Vernunft die Frage gar nicht entscheiden könne, daher allein das praktische Bedürfniß den Ausschlag gebe, und zwar zu Gunsten der Zufallslehre.***) Dieser einzige theoretische Grund, den Kant gegen die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes anführt, ist der folgende: „Wenn Alles nach bloßen Gesetzen der Natur geschieht, so giebt es jederzeit nur einen subalternen, niemals aber einen ersten Anfang und also überhaupt keine Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen. Nun besteht aber eben darin das Gesetz der Natur, daß ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache Nichts geschehe. Also widerspricht der Satz, als wenn alle Kausalität nur nach Naturgesetzen möglich sei, sich selbst in seiner unbeschränkten Allgemeinheit, und diese kann also nicht als die einzige angenommen werden. Diesem nach muß eine Kausalität angenommen werden, durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter durch eine andere vorhergehende Ursache nach nothwendigen Gesetzen bestimmt sei, d. i. eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen, mithin transscendentale Freiheit, ohne welche selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen niemals vollständig ist.“ †) Das Beispiel, womit er diese „absolute Spontaneität“ erläutert, ist charakteristisch. „Wenn ich jetzt“, erklärt

*) Ebendas., S. 25.
**) Ebendas., S. 331.
***) Vgl. ebendas. S. 337.
†) Ebendas., S. 318.

er, „völlig frei und ohne den nothwendig bestimmenden Einfluß der Naturursachen von meinem Stuhle aufstehe, so fängt in dieser Begebenheit sammt deren natürlichen Folgen in's Unendliche eine neue Reihe schlechthin an, obgleich der Zeit nach diese Begebenheit nur die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist. Denn diese Entschließung und That liegt gar nicht in der Abfolge bloßer Naturwirkung und ist nicht eine bloße Fortsetzung derselben, sondern die bestimmenden Naturursachen hören oberhalb derselben in Ansehung dieser Ereignisse ganz auf, die zwar auf jene folgt, aber daraus nicht erfolgt und daher zwar nicht der Zeit nach, aber doch in Ansehung der Kausalität ein schlechthin erster Anfang einer Reihe von Erscheinungen genannt werden muß.“ Fast möchte man glauben, Kant habe einen ironischen Scherz machen wollen, — der freilich noch besser geworden wäre, wenn er, anstatt sich selbst, einen Hund hätte „aufstehen“ lassen. Jede weitere Bemerkung über dieses „Beispiel“ dürfte, nach unsern früheren Erörterungen, überflüssig sein.

Was nun aber Kant's Beweisversuch anbetrifft, den er gegen die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes anführt, so hat Schopenhauer*) denselben in unübertrefflicher Weise beleuchtet, daher man die Anführung dieser Stelle gestatten wird. Dieses „sehr feine Sophisma,“ erklärt Schopenhauer, „will die Endlichkeit der Reihe der Ursachen daraus beweisen, daß eine Ursache, um zureichend zu sein, die vollständige Summe der Bedingungen enthalten muß, aus denen der folgende Zustand, die Wirkung, hervorgeht. Dieser Vollständigkeit der in dem Zustand, welcher Ursach ist, zugleich vorhandenen Bestimmungen schiebt nun das Argument die Vollständigkeit der Reihe von Ursachen unter, durch die jener Zustand selbst erst zur Wirklichkeit gekommen ist: und weil Vollständigkeit Geschlossenheit, diese aber Endlichkeit voraussetzt, so folgert

*) In seiner „Kritik der Kantischen Philosophie“. (Schopenhauer's Werke, II. Bd. S, 590 u. f.)

das Argument hieraus eine erſte, die Reihe ſchließende, mithin unbedingte Urſache. Aber die Taſchenſpielerei liegt am Tage. Um den Zuſtand A als zureichende Urſache des Zuſtandes B zu begreifen, ſetze ich voraus, er enthalte die Vollſtändigkeit der hierzu erforderlichen Beſtimmungen, durch deren Beiſammenſein der Zuſtand B unausbleiblich erfolgt. Hiedurch iſt nun meine Anforderung an ihn als zureichende Urſache gänzlich befriedigt und ſie hat keine unmittelbare Verbindung mit der Frage, wie der Zuſtand A ſelbſt zur Wirklichkeit gekommen ſei: vielmehr gehört dieſe einer ganz anderen Betrachtung an, in der ich den nämlichen Zuſtand A nicht mehr als Urſache, ſondern ſelbſt wieder als Wirkung anſehe, wobei ein anderer Zuſtand ſich zu ihm wieder ebenſo verhalten muß, wie er ſelbſt ſich zu B verhielt. Die Vorausſetzung der Endlichkeit der Reihe von Urſachen und Wirkungen, und demnach eines erſten Anfangs, erſcheint dabei aber nirgends als nothwendig, ſo wenig wie die Gegenwart des gegenwärtigen Augenblicks einen Anfang der Zeit ſelbſt zur Vorausſetzung hat; ſondern jene wird erſt hinzugethan von der Trägheit des ſpekulirenden Individuums. Daß jene Vorausſetzung in der Annahme einer Urſache als zureichenden Grundes liege, iſt alſo erſchlichen und falſch. . . . Jedes Bedingte ſetzt nichts voraus als ſeine Bedingung: daß dieſe wieder bedingt ſei, hebt eine neue Betrachtung an, welche in der erſten nicht unmittelbar enthalten iſt." — Nicht unſre „Vernunft" beſtimmt zu der Annahme, daß „mitten im Laufe der Welt verſchiedene Reihen der Kauſalität nach von ſelbſt anfangen", ſondern unſre „Gemächlichkeit" thut dies.*) Sehr gut ſagt Höffding:**) „Wenn die Phantaſie ein paar Schritte rückwärts in der Reihe gemacht hat, bedarf ſie der Ruhe und ſtatuirt einen Abſchluß."

*) Vgl. Kritik der reinen Vernunft, S. 335 u. f.
**) Höffding, Pſychologie, S. 271.

Kant ſcheint ſelbſt dieſem Argument keine große Kraft beigemeſſen zu haben; denn andernfalls hätte er nicht erklärt: „Da dieſes Geſetz" („der Naturnotwendigkeit") „unvermeidlich alle Kauſalität der Dinge, ſofern ihr Daſein in der Zeit beſtimmbar iſt, betrifft, ſo würde, wenn dieſes die Art wäre, wornach man ſich auch das Daſein dieſer Dinge an ſich ſelbſt vorzuſtellen hätte, die Freiheit als ein nichtiger und unmöglicher Begriff verworfen werden müſſen."*) „Sind Erſcheinungen Dinge an ſich ſelbſt, ſo iſt Freiheit nicht zu retten."**)

„Folglich, wenn man ſie noch retten will," fährt Kant fort,***) „ſo bleibt kein Weg übrig, als das Daſein eines Dinges, ſofern es in der Zeit beſtimmbar iſt, folglich auch die Kauſalität nach dem Geſetze der Naturnothwendigkeit bloß der Erſcheinung, die Freiheit aber ebendemſelben Weſen als Dinge an ſich ſelbſt beizulegen." Kant glaubte, in ſeiner „transſcendentalen Äſthetik",†) bewieſen zu haben, daß die Zeit, ſo wenig wie der Raum, nicht „abſolute Realität" habe und die „Dinge an ſich ſelbſt" nichts angehe, ſondern nur eine „Form des inneren Sinnes", „unſerer inneren Anſchauung" und, „wenn man von den ſubjektiven Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung abſtrahirt, gar Nichts ſei." Dies nennt Kant die „transſcendentale Idealität der Zeit," in Folge welcher Zeitbeſtimmungen nur auf die Art, wie uns die Dinge erſcheinen, Anwendung finden ſollen. „Wenn Erſcheinungen", erklärt Kant,††) „für nichts mehr gelten, als ſie in der That ſind, nämlich nicht für Dinge an ſich, ſondern bloße Vorſtellungen, die nach empiriſchen Geſetzen zuſammenhängen, ſo

*) Kritik der praktiſchen Vernunft. S. 100.
**) Kritik der reinen Vernunft. S. 373.
***) Kritik der praktiſchen Vernunft. S. 100.
†) Kritik der reinen Vernunft. I, 1.
††) Ebendaſ., S. 373.

müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligible Ursache aber wird in Ansehung ihrer Kausalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen und so durch andere Erscheinungen bestimmt werden können. Sie ist also sammt ihrer Kausalität außer der Reihe; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden. Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligibeln Ursache als frei, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Nothwendigkeit der Natur angesehen werden." „Es muß aber jede wirkende Ursache einen Charakter haben, d. i. ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde. Und da würden wir an einem Subjekte der Sinnlichkeit erstlich einen empirischen Charakter haben, wodurch seine Handlungen als Erscheinungen durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen und von ihnen als ihren Bedingungen abgeleitet werden könnten, und also mit diesen in Verbindung Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachten. Zweitens würde man ihm noch einen intelligibeln Charakter einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist. Man könnte auch den ersteren den Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweiten den Charakter des Dinges an sich selbst nennen. Dieses handelnde Subjekt würde nun nach seinem intelligibeln Charakter unter keinen Zeitbedingungen stehen; denn die Zeit ist nur die Bedingung der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich selbst. In ihm würde keine Handlung entstehen oder vergehen, mithin würde es auch nicht dem Gesetze aller Zeitbestimmung, alles Veränderlichen unterworfen sein: daß Alles, was geschieht, in den

Erscheinungen (des vorigen Zustands) seine Ursache antreffe. Mit einem Worte, die Kausalität desselben, sofern sie intellektuell ist, stände gar nicht in der Reihe empirischer Bedingungen, welche die Begebenheit in der Sinnenwelt nothwendig machen. Dieser intelligible Charakter könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als insofern es erscheint, aber er würde doch dem empirischen Charakter gemäß gedacht werden müssen, so wie wir überhaupt einen transscendentalen Gegenstand den Erscheinungen in Gedanken zu Grunde legen müssen, ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sei, Nichts wissen. Nach seinem empirischen Charakter würde also dieses Subjekt als Erscheinung, allen Gesetzen der Bestimmung nach, der Kausalverbindung unterworfen sein .... Nach dem intelligibeln Charakter desselben aber ... würde dasselbe Subjekt dennoch von allem Einflusse der Sinnlichkeit und Bestimmung durch Erscheinungen freigesprochen werden müssen, und da in ihm, sofern es Noumenon" („Ding an sich") „ist, Nichts geschieht, keine Veränderung, welche dynamische Zeitbestimmung erheischt, mithin keine Verknüpfung mit Erscheinungen als Ursachen angetroffen wird, so würde dieses thätige Wesen so fern in seinen Handlungen von aller Naturnothwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frei sein .... So würde denn Freiheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bei eben denselben Handlungen, nachdem man sie mit ihrer intelligibeln oder sensibeln Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden".*) Der Mensch nun „ist eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt, und in so fern auch eine der Naturursachen, deren Kausalität unter empirischen Gesetzen stehen muß .... Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Appercep-

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 374—376.

tion, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einestheils Phänomen, anderntheils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft .... Daß diese Vernunft nun Kausalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den Imperativen klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt .... Dieses Sollen drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anderes als ein bloßer Begriff ist; da hingegen von einer bloßen Naturhandlung der Grund jederzeit eine Erscheinung sein muß".*) „Die reine Vernunft, als ein bloß intelligibles Vermögen ist der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge, nicht unterworfen. Die Kausalität der Vernunft im intelligibeln Charakter entsteht nicht, oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen. Denn sonst würde sie selbst dem Naturgesetz der Erscheinungen, sofern es Kausalreihen der Zeit nach bestimmt, unterworfen sein, und die Kausalität wäre alsdann Natur und nicht Freiheit .... Die Vernunft ist die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint. Jede derselben ist im empirischen Charakter des Menschen vorher bestimmt, ehe noch als sie geschieht. In Ansehung des intelligibeln Charakters aber, wovon jener nur das sinnliche Schema ist, gilt kein Vorher oder Nachher, und jede Handlung, unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit anderen Erscheinungen steht, ist die unmittel-

*) Ebendas., S. 378 u. f.

bare Wirkung des intelligibeln Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt, ohne in der Kette der Naturursachen durch äußere oder innere, aber der Zeit nach vorhergehende Gründe dynamisch bestimmt zu werden, und diese ihre Freiheit kann man nicht allein negativ als Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen ansehen (denn dadurch würde das Vernunftvermögen aufhören, eine Ursache der Erscheinungen zu sein), sondern auch positiv durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, so daß in ihr selbst Nichts anfängt, sondern sie, als unbedingte Bedingung jeder willkürlichen Handlung, über sich keine der Zeit nach vorangehende Bedingung verstattet".*) Dasselbe Subjekt, das sich einerseits seiner als Erscheinung, „andrerseits auch seiner als Dinges an sich selbst bewußt ist, betrachtet auch sein Dasein, sofern es nicht unter Zeitbedingungen steht, sich selbst aber als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst giebt, und in diesem seinem Dasein ist ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung, sondern jede Handlung und überhaupt jede dem inneren Sinne gemäß wechselnde Bestimmung seines Daseins, selbst die ganze Reihe seiner Existenz, als Sinnenwesen, ist im Bewußtsein seiner intelligibeln Existenz nichts als Folge, niemals aber als Bestimmungsgrund seiner Kausalität als Noumens anzusehen. In diesem Betracht nun kann das vernünftige Wesen von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich, als Erscheinung, in dem Vergangenen hinreichend bestimmt und sofern unausbleiblich nothwendig ist, mit Recht sagen, daß es sie hätte unterlassen können; denn sie, mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den er sich selbst verschafft, und nach welchem er sich, als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache, die Kausalität jener Erscheinungen

*) Ebendas., S. 410 u. f.

selbst zurechnet".*) „Wenn wir ... einer intellektuellen Anschauung des Subjekts fähig wären, so würden wir inne werden, daß diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjekts als Dinges an sich selbst abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben läßt. In Ermangelung dieser Anschauung versichert uns das moralische Gesetz diesen Unterschied der Beziehung unserer Handlungen, als Erscheinungen, auf das Sinnenwesen unseres Subjekts von derjenigen, wodurch dieses Sinnenwesen selbst auf das intelligible Substrat in uns bezogen wird."**)

In keinem Punkte kann man diesen Ausführungen Kant's beistimmen. Die reine „Idealität" der Zeit zunächst, welche sie voraussetzen, hat Kant nicht wirklich bewiesen, — wie dies Riehl in seinem „Philosophischen Kriticismus"***) überzeugend dargethan hat. Wenn aber wirklich die Zeit nur eine „Form unserer Sinnlichkeit" wäre und das „Sinnenleben" des Menschen „in Ansehung des intelligibeln Bewußtseins seines Daseins ... absolute Einheit eines Phänomens" hätte, „zu einem einzigen Phänomen seines Charakters gehörte, und so überhaupt das moralische Leben des Menschen nicht unter Zeitbedingungen stände, so würde in einem individuellen Dasein eine moralische Besserung nicht möglich sein, — eine Folgerung, welche Schopenhauer, in diesem Punkte konsequenter als Kant, thatsächlich gezogen hat. Kant redet zwar auch einmal†) von „freiwillig angenommenen bösen

*) Kritik der praktischen Vernunft, S. 102.

**) Ebendas., S. 104.

***) A. Riehl, Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Leipzig 1876—87. II. Bd. I. Theil. 1. Abschn. 2. Kap.

†) Kritik der praktischen Vernunft, S. 104. (Das Wort ist bei Kant nicht gesperrt gedruckt.)

und unwandelbaren Grundsätzen", vertritt aber sonst die Ansicht, daß dem Menschen ein „Fortschritt" zur „Heiligkeit" möglich sei.*) Aber nicht nur ist, wenn wir mit der „Idealität der Zeit" Ernst machen, eine das transscendente Wesen des Charakters (den „intelligibeln Charakter") angehende moralische Veränderung unmöglich, sondern auch eine, das Ding an sich angehende Mehrheit von Charakteren ist, — wenn, wie Kant annimmt, der Raum gleichfalls von „transscendentaler Idealität" ist, — nicht vorstellbar: wie denn Kant's soeben genannter Schüler Raum und Zeit die „Principien der Individuation" nannte. Die moralische Verschiedenheit der Menschen und damit die Moral selbst würde mithin keine transscendente Bedeutung haben: während Kant's ganzes Bestreben gerade darauf gerichtet war, nachzuweisen, daß die Moral eine solche habe.

Kant geht ferner in diesen Erörterungen stillschweigend von der, von ihm selbst kritisirten**) „rationalen Psychologie", dem Spiritualismus der Leibniz-Wolffischen Schule aus: er setzt voraus, daß den geistigen Lebenserscheinungen ein einheitliches, beharrendes „Substrat" zu Grunde liege, ein „Seelending": — während er selbst gezeigt hatte***), daß die „Kategorie der Substanz" auf das Bewußtseinsleben nicht anwendbar sei.

Und nicht nur legt er dem Bewußtseinsleben eines menschlichen Organismus ein besonderes, einheitliches „Ding an sich" zu Grunde, sondern er identificirt dieses auch mit der Vernunft.†)

*) Ebendas., S. 128.

**) Kritik der reinen Vernunft, S. 294 u. ff.: „Von den Paralogismen der reinen Vernunft".

***) Ebendas., S. 308.

†) Über die schwankende Bedeutung des Wortes „Ding an sich" bei Kant handelt W. Windelband in einer lesenswerthen Studie: „Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding an sich" in

Allein er hatte uns selbst erklärt, daß der Begriff des Dinges an sich nur ein „Grenzbegriff" sei,*) von dem man wohl sagen kann, daß, aber nicht was er sei. „Man kann zwar auf die Frage, was ein transscendentaler Gegenstand für eine Beschaffenheit habe, keine Antwort geben, nämlich was er sei, aber wohl, daß die Frage selbst Nichts sei, darum, weil kein Gegenstand derselben gegeben worden. Daher sind alle Fragen der transscendentalen Seelenlehre auch beantwortlich und wirklich beantwortet; denn sie betreffen das transscendentale Subjekt aller inneren Erscheinungen, welches selbst nicht Erscheinung ist, und also nicht als Gegenstand gegeben ist, und worauf keine der Kategorien (auf welche doch eigentlich die Frage gestellt ist) Bedingungen ihrer Anwendung antreffen. Also ist hier der Fall, da der gemeine Ausdruck gilt, daß keine Antwort auch eine Antwort sei, nämlich daß eine Frage nach der Beschaffenheit desjenigen Etwas, was durch kein bestimmtes Prädikat gedacht werden kann, weil es gänzlich außer der Sphäre der Gegenstände gesetzt wird, die uns gegeben werden können, gänzlich nichtig und leer sei."**) „Was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht, brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen kann .... Das transscendentale Objekt, welches der Grund dieser Erscheinung sein mag, die wir Materie nennen, ist ein bloßes Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch Jemand sagen könnte".***) Er macht geltend, daß uns hinsichtlich des „transscendentalen Objekts, das die Ursache der Erscheinung, mithin

der „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie", I. Bd. (1877) S. 224.

*) Vgl. z. B. Kritik der reinen Vernunft, S. 237.

**) Ebendas., S. 339, Anm.

***) Ebendas., S. 334 u. f.

nicht selbst Erscheinung ist", „völlig unbekannt ist, ob es in uns oder außer uns anzutreffen sei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde"*), — „daß es uns nicht einmal gegeben ist, unser eigenes Gemüth mit einer anderen Anschauung als der unseres inneren Sinnes zu beobachten"**): welcher nur Erscheinungen erkennt. In der früher (S. 262 u. f.) angeführten Stelle aber scheint Kant zu behaupten, daß „durch bloße Apperception" — das ist***) durch das „Bewußtsein seiner selbst" — der Mensch das seinen Bewußtseinserscheinungen zu Grunde liegende Ding an sich zu erkennen vermöge.

Kant stellt es so dar, als ob die Vernunft außerhalb der Zeit stände. Allein „die Vernunft" ist doch nichts anderes als Denken, und das Denken ist eine Thätigkeit, ein Bewußtseinsvorgang, eine zeitliche Erscheinung. Wenn man von einer „Vernunft", mit Kant, behaupten wollte, daß „in ihr selbst nichts anfängt", „kein Vorher und Nachher" zu unterscheiden ist, so würde dies — wenn es (wie Kant doch will) in einem anderen Sinne verstanden werden soll, als in welchem es gleicherweise auch von jeden anderen Vermögen des Menschen gelten würde, — jedenfalls nicht von der menschlichen Vernunft wahr sein, sondern nur von einer, die mit dieser lediglich den Namen gemein hätte. Kant sagt: Das „Sollen drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anderes als ein bloßer Begriff ist, da hingegen von einer bloßen Naturhandlung der Grund jederzeit eine Erscheinung sein muß"; allein der Gedanke an die Pflicht, an den „kategorischen Imperativ" ist doch eben, so gut wie jeder andere, ein Gedanke, also eine Erscheinung in der Zeit: und wenn ich mich

*) Ebendas., S. 241.

**) Ebendas., S. 235.

***) Nach S. 77 der Kritik der reinen Vernunft.

durch den Gedanken an die Pflicht zu einer Handlung bestimmen lasse, so werde ich zu derselben durch etwas, was ihr in der Zeit vorangeht, bestimmt. Wenn ich auch durch bloße Vernunft zum Handeln bestimmt werden könnte, so würde ich also doch durch etwas bestimmt werden, was der Handlung in der Zeit vorangeht.

Ein solches Bestimmtwerden durch Vernunftgründe genügte Kant aber nicht. Er erklärte:*) „Es kommt bei der Frage nach derjenigen Freiheit, die allen moralischen Gesetzen und der ihnen gemäßen Zurechnung zum Grunde gelegt werden muß, darauf gar nicht an, ob die nach einem Naturgesetze bestimmte Kausalität durch Bestimmungsgründe, die *im Subjekte* oder *außer* ihm liegen, und im ersteren Fall, ob sie durch Instinkt oder mit Vernunft gedachte Bestimmungsgründe nothwendig sei: wenn diese bestimmenden Vorstellungen . . . den Grund ihrer Existenz doch in der Zeit und zwar dem *vorigen Zustande* haben, dieser aber wieder in einen vorhergehenden, 2c., so mögen sie, diese Bestimmungen, immer innerlich sein, sie mögen psychologische und nicht mechanische Kausalität haben, d. i. durch Vorstellungen und nicht durch körperliche Bewegung Handlung hervorbringen, so sind es immer *Bestimmungsgründe* der Kausalität eines Wesens, sofern sein Dasein in der Zeit bestimmbar ist, mithin unter nothwendig machenden Bedingungen der vergangenen Zeit, die also, wenn das Subjekt handeln soll, *nicht mehr in seiner Gewalt* sind, die also zwar psychologische Freiheit (wenn man ja dieses Wort von einer bloß inneren Verkettung der Vorstellungen der Seele brauchen will), aber doch Naturnothwendigkeit bei sich führen, mithin keine *transscendentale Freiheit* übrig lassen, welche als Unabhängigkeit von allem Empirischen und also von der Natur überhaupt gedacht werden muß, sie mag nun Gegenstand des inneren Sinnes, bloß in der Zeit, oder auch des

*) Kritik der praktischen Vernunft, S. 101 u. f.

äußeren Sinnes, im Raume und der Zeit, zugleich, betrachtet werden, ohne welche Freiheit (in der letzteren eigentlichen Bedeutung), die allein a priori praktisch ist, kein moralisches Gesetz, keine Zurechnung nach demselben möglich ist. . . . Wenn die Freiheit unseres Willens keine andere" wäre als jene „psychologische und komparative, nicht transscendentale, d. i. absolute zugleich, so würde sie im Grunde nicht besser als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet."

Was war es nun, was Kant die „absolute Spontaneität" (d. i. Ursachlosigkeit) der Handlung als „den eigentlichen Grund der Imputalität derselben"*) ansehen ließ? Nichts anderes als seine Begründung der Moral auf die Theologie. Was von seiner Behauptung zu halten ist, daß, falls die Bestimmungsgründe einer Handlung in demjenigen liegen, was derselben vorangeht, die Handlung nicht *in unserer Gewalt* ist, sondern in der Hand der Natur, haben wir früher gesehen.

Kant erklärte zwar, daß „das Naturgesetz, daß alles, was geschieht, eine Ursache habe", „ein Verstandesgesetz ist, von welchem es unter keinem Vorwand erlaubt ist abzugehen oder irgend eine Erscheinung davon auszunehmen",**) er beabsichtigte nicht „dem Verstande sein Geschäft zu schmälern, an dem Leitfaden nothwendiger Regeln dem Entstehen der Erscheinungen nachzuspüren", sondern verlangte die „größest mögliche Erweiterung unseres Verstandes durch den eigentlich uns vorgesetzten Lehrer, nämlich die Erfahrung,"***) und tadelte die Neigung der Menschen, „wo es ihrer Gemächlichkeit zuträglich ist, den Leitfaden physischer Untersuchungen abzureißen"; aber er selbst hat jene Vorschrift nicht

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 320.
**) Ebendas., S. 376.
***) Ebendas., S. 334 u. f.

befolgt: er hatte eine zu große Abneigung gegen eine durchgeführte Kausallehre und gehörte zu denjenigen, welche „gern der einen Partei“ (des Zufalls) „freudigen Beifall zujauchzen und wider die andere zum voraus unversöhnlich eingenommen sind,“*) — wider die „schlimme Sache,“ wie er selbst, sehr charakteristisch, die unsrigen nannte.**) Wenn Kant diese darstellte, wählte er mit Vorliebe „dyslogistische“ Ausdrücke (um Bentham's Bezeichnung zu brauchen), Worte von übler Bedeutung, während er die Sache des Zufalls nur in „eulogistischen“ entwickelte. „Petitio-Principii-Epitheta“ beweisen aber nichts.

Kant hat mit der Anerkennung der Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes nicht wirklich Ernst gemacht, — wie schon aus seinem wunderlichen Beispiele des „völlig freien“ Aufstehens vom Stuhle genugsam erhellt. Wenn es nicht gestattet ist, „irgend eine Erscheinung“ von jenem Gesetze auszunehmen, wenn „das Princip der Kontinuität in der Reihe der Erscheinungen (Veränderungen) allen Absprung verbietet (in mundo non datur saltus);“***) so wird es ja wohl auch nicht gestattet sein, die Erscheinung des Geborenwerdens, des Geborenwerdens mit gerade diesen besonderen Anlagen, davon auszunehmen. Wenn nun aber die angeborenen Anlagen etwas naturgesetzlich Verursachtes, durch die Gesetze der Vererbung Bestimmtes sind, wie konnte Kant es dann so darstellen,†) als ob sie eine Sache der Wahl seien?

An unser Geborenwerden hat Kant zu wenig gedacht. Wird der „intelligible Charakter“ auch geboren? Und geht ihm also etwas in der Zeit vorher? Wenn er aber nicht geboren ist, so muß er ewig sein, — er muß nicht bloß nach dem Tode fortexistiren, sondern auch vor der Geburt existirt haben, von Ewigkeit zu Ewigkeit, wie die Atome, welche die Naturwissenschaft annimmt.

*) Ebendas., S. 332.
**) Ebendas., S. 302.
***) Ebendas., S. 201.
†) Kritik der praktischen Vernunft, S. 104.

Daß eine „intelligible Ursache in Ansehung ihrer Kausalität nicht durch Erscheinungen bestimmt wird“, ist sehr richtig: sie wird nicht durch Erscheinungen (= Empfindungen) bestimmt, aber wohl durch andre „intelligible Ursachen.“ Der Erscheinung, die wir Pulver nennen, „muß etwas entsprechen, was an sich nicht Erscheinung ist,“*) ein „transscendentaler Gegenstand“: und wenn Pulver explodirt, so ist nicht die Erscheinung der Berührung einer Flamme mit dem Pulver die Ursache der Erscheinung der Explosion, sondern der objektive Vorgang, der die eine Erscheinung (d. i. Gesammtheit von Empfindungen in uns) hervorruft, ist die Ursache des andern objektiven Vorgangs, der die andere Erscheinung hervorruft. Sollte Kant aber einwenden, daß das „Vorher und Nachher“ keine transscendente Bedeutung habe (wonach also z. B. auch die Gesammtheit der Veränderungen in der Entwickelung der Erde aus einem Gasball zu ihrer gegenwärtigen Verfassung die Dinge an sich gar nicht berührte), so wäre ihm darauf eben nur zu erwiedern, daß der Beweis dieser Behauptung ihm nicht gelungen ist. Und sollte er sagen, daß das Transscendente durch keine der Kategorien zu denken sei, also auch nicht durch die der Kausalität, so wäre darauf mit der Frage zu antworten, wie er denn selbst zu der Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung gelangt sei. In der That nennt er selbst jenes die Ursache dieser.**)

Kant erklärt, daß der „intelligible Charakter“ des Menschen die Ursache der Handlungen ist:***) wie kann er dann aber behaupten,

*) Vgl. Kritik der reinen Vernunft, S. 217.
**) Ebendas., S. 349 u. ö.
***) Ebendas., S. 374.

daß diese ursachlos sind, „frei“ im „transscendentalen“ Sinne? Wie kann er behaupten, daß sie unter genau denselben Bedingungen auch anders hätten geschehen können, da sie doch ganz und gar von der Beschaffenheit des intelligibeln Charakters abhängen und dieser ist, wie er ist, und wirkt, wie er ist?

Schopenhauer nannte Kant's Auseinandersetzung über den „empirischen“ und den „intelligibeln“ Charakter und die Vereinbarkeit von Freiheit und Nothwendigkeit „die tiefsinnigste aller Kantischen Lehren“, sie gehöre zu dem Schönsten, was Menschen jemals hervorgebracht haben; und er schloß sich derselben in der Hauptsache an. Er erklärte:*) „Das Gesetz der Kausalität steht a priori fest, als die allgemeine Regel, welcher alle reale Objekte der Außenwelt ohne Ausnahme unterworfen sind. . . . Dasselbe bezieht sich wesentlich und ausschließlich auf Veränderungen und besagt, daß, wo und wann, in der objektiven, realen, materiellen Welt, irgend etwas . . . sich verändert, nothwendig gleich vorher auch etwas Anderes sich verändert haben muß, und damit dieses sich veränderte, vor ihm wieder ein Anderes, und so ins Unendliche, ohne daß irgend ein Anfangspunkt dieser regressiven Reihe von Veränderungen vorauszusetzen wäre. Denn die unermüdlich sich erneuernde Frage: „Was führte diese Veränderung herbei?“ gestattet dem Verstande nimmermehr einen Ruhepunkt; wie sehr er auch dabei ermüden mag: Weshalb eine erste Ursache gerade so undenkbar ist, wie ein Anfang der Zeit oder eine Grenze des Raumes.“ Diese „allgemeine, a priori gewisse und daher für alle mögliche Erfahrung ohne Ausnahme gültige Regel“, das Gesetz der Kausalität, wandte Schopenhauer in konsequenterer Weise an als Kant; auch das Auftauchen neuer Individuen nahm

*) Über die Freiheit des menschlichen Willens. Werke. IV. Bd. II. S. 27.

er von demselben nicht aus und lehrte:*) „Der individuelle Charakter ist angeboren: er ist kein Werk der Kunst, oder der dem Zufall unterworfenen Umstände, sondern ein Werk der Natur selbst. . . . Er ist in seinen Grundzügen erblich.“ Aus seiner Beschaffenheit folgt sein Wirken (operari sequitur esse). „Jede Existentia setzt eine Essentia voraus: d. h. jedes Seiende muß eben auch Etwas sein, ein bestimmtes Wesen haben. . . . Die Willensfreiheit bedeutet, genau betrachtet, eine Existentia ohne Essentia; welches heißt, daß etwas sei und dabei doch Nichts sei, welches wiederum heißt, nicht sei, also ein Widerspruch ist.“**) „Unter Voraussetzung der Willensfreiheit wäre jede menschliche Handlung ein unerklärliches Wunder, — eine Wirkung ohne Ursache.“***) Auch mit der Moral scheint ihm das absolut Zufällige, ein höchst problematischer Begriff, . . . der jedoch sonderbarer Weise mit dem der Freiheit zusammentrifft,“†) nicht vereinbar zu sein. Denn er erklärt:††) „So sehen wir also, unter der Annahme der Willensfreiheit, den Ursprung der Verschiedenheit der Handlungsweisen, und damit der Tugend, oder des Lasters, nebst der Verantwortlichkeit, ohne allen Anhalt schweben und nirgends ein Plätzchen finden, Wurzel darauf zu schlagen. Hieraus aber ergiebt sich, daß jene Annahme, so sehr sie auch, auf den ersten Blick, dem rohen Verstande zusagt, doch im Grunde eben so sehr mit unsern moralischen Überzeugungen im Widerspruche steht, als . . . mit der obersten Grundregel unseres Verstandes.“

Während er aber an dieser Stelle erklärte, daß die Annahme der „Willensfreiheit“ „mit unsern moralischen Überzeugungen im

*) Ebendas., S. 53.
**) Ebendas., S. 57 u. f.
***) Ebendas., S. 45.
†) Ebendas., S. 8.
††) Ebendas., S. 56.

Widerſpruche ſteht", behauptete er an vielen anderen das Gegentheil: die Verwerfung der „Freiheit" widerſpreche unſerm Gefühl der Verantwortlichkeit; und wir müſſen dies als ſeine eigentliche Meinung anſehen. Wir ſind uns der „Freiheit", meint er, „mittelſt der Verantwortlichkeit bewußt."*) „Operari sequitur esse, d. h. jedes Ding in der Welt wirkt nach dem, was es iſt, nach ſeiner Beſchaffenheit. . . . Wie Einer iſt, ſo muß er handeln. Daher iſt dem gegebenen Individuo, in jedem gegebenen einzelnen Fall, ſchlechterdings nur eine Handlung möglich: operari sequitur esse. . . . Aber in ſeinem Esse, da liegt die Freiheit. Er hätte ein Anderer ſein können: und in dem, was er iſt, liegt Schuld und Verdienſt."**) Ein Jeder „ſieht ſehr wohl ein, . . . daß hier objective, d. h. unter den vorhandenen Umſtänden, . . . doch eine ganz andere Handlung, ja, die der ſeinigen gerade entgegengeſetzte, ſehr wohl möglich war und hätte geſchehen können, wenn nur Er ein Anderer geweſen wäre: hieran allein hat es gelegen. . . . Die Verantwortlichkeit, deren er ſich bewußt iſt, trifft . . . bloß zunächſt und oſtenſibel die That, im Grunde aber ſeinen Charakter: für dieſen fühlt er ſich verantwortlich".***) Schopenhauer erklärt demgemäß, „daß wir das Werk unſerer Freiheit nicht mehr, wie es die gemeine Anſicht thut, in unſern einzelnen Handlungen, ſondern in dem ganzen Sein und Weſen (existentia et essentia) des Menſchen ſelbſt zu ſuchen haben, welches gedacht werden muß als ſeine freie That."†) „Ich will,

*) Grundlage der Moral. Werke, IV. Bd. II. S. 178.

**) Ebendaſ., S. 176 u. f.

***) Freiheit des Willens, S. 93.

†) Ebendaſ., S. 97. Vgl. Schelling, Philoſophiſche Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit und die damit zuſammenhängenden Gegenſtände (Schelling's Philoſophiſche Schriften, I. Bd. 1809. V. Abſchnitt), S. 467: „Das Weſen des Menſchen iſt weſentlich ſeine eigene That".

je nachdem ich bin: daher muß ich ſein, je nachdem ich will."*)

Kant's Unterſcheidung des „intelligibeln" vom „empiriſchen" Charakter erſcheint auch Schopenhauer als ein Mittel, die „Freiheit" aufrechtzuerhalten. „Die eigentliche Freiheit, d. i. Unabhängigkeit vom Satze vom Grunde", ſagt er,**) „kommt nur dem Willen als Ding an ſich zu, nicht ſeiner Erſcheinung." Der intelligible Charakter jedes Menſchen iſt „als ein außerzeitlicher, daher untheilbarer und unveränderlicher Willensakt zu betrachten, deſſen in Zeit und Raum und alle Formen des Satzes vom Grunde entwickelte und auseinandergezogene Erſcheinung der empiriſche Charakter iſt, wie er ſich in der ganzen Handlungsweiſe und im Lebenslaufe dieſes Menſchen erfahrungsmäßig daſtellt."***) Wenn wir nun fragen, ob dieſer freie Willensakt, von dem alles Verdienſt und alle Schuld abhängen ſoll, ein ſolcher mit oder ohne Erkenntniß iſt, ſo erhalten wir hierauf, in demſelben Hauptwerke Schopenhauer's, einander widerſprechende Antworten. Einmal erklärt dieſer:†) „Nicht im Wollen, ſondern im Wollen mit Erkenntniß liegt die Schuld." Ein anderes Mal††) ſagt er,

*) Über den Willen in der Natur. (Werke, IV. Bd. I. S. 142.)

**) Die Welt als Wille und Vorſtellung. (Werke, II. Bd. S. 476.)

***) Ebendaſ., S. 341.

†) Ebendaſ., S. 186.

††) Ebendaſ., S. 345. Vgl. Schelling, a. a. O., S. 467 u. f.: „Das Ich, ſagt Fichte, iſt ſeine eigene That; Bewußtſein iſt Selbſtſetzen — aber das Ich iſt nichts von dieſem Verſchiedenes, ſondern das Selbſtſetzen ſelber. Dieſes Bewußtſein aber, inwiefern es bloß als Selbſt-Erfaſſen oder Erkennen des Ich gedacht wird, iſt nicht einmal das Erſte, und ſetzt, wie alles bloße Erkennen, das eigentliche Sein ſchon voraus. Dieſes vor dem Erkennen vermuthete Sein iſt aber kein Sein, wenn es gleich kein Erkennen iſt; es iſt reales Selbſtſetzen, es iſt ein Ur- und Grundwollen, das ſich ſelbſt zu Etwas macht und der Grund und die Baſis aller Weſenheit iſt".

von der gewöhnlichen „Willensfreiheit“ redend: „Sie besteht also eigentlich darin, daß der Mensch sein eigenes Werk ist, am Lichte der Erkenntniß. Ich hingegen sage: er ist sein eigenes Werk vor aller Erkenntniß, und diese kommt bloß hinzu, es zu beleuchten.“

Schopenhauer beruft sich selbst*) auf einen platonischen Mythos. Die Menschen wählen sich nach denselben aus dem Schoße der Lachesis, der „Tochter der Nothwendigkeit“, welche das Geschehene singt, unter vielen Losen selbst das ihres Lebens. Und „dies ist der Tochter der Nothwendigkeit, der jungfräulichen Lachesis Rede: Eintägige Seelen! ein neuer todbringender Umlauf beginnt für das sterbliche Geschlecht. Nicht euch wird der Dämon erlosen, sondern ihr werdet den Dämon wählen. Wer aber zu erst gelöset hat, wähle zuerst die Lebensbahn, in welcher er dann nothwendig verharren wird. Die Tugend ist herrenlos, von welcher, je nachdem jeglicher sie ehrt oder geringschätzt, er auch mehr oder weniger haben wird. Die Schuld ist des Wählenden; Gott ist schuldlos.“**) Die Berufung auf ein Märchen ist für Schopenhauer sehr charakteristisch. Freilich lag sie ihm, als einem Metaphysiker, sehr nahe; denn „Metaphysik“ ist ja nichts anderes als ein „philosophisches Märchen.“ — Das Transscendente ist auch hier wieder „die dunkle Nacht, wo alle Katzen schwarz werden.“ Unser Metaphysiker denkt nur bis zu einer gewissen Grenze; sobald diese überschritten ist — die Grenze des Jenseits der Erfahrung — hört er auf zu denken und beginnt zu dichten, und verbietet auch uns alles fernere Denken, da unsre Denkformen auf jenes Gebiet keine Anwendung finden sollen. Allein *wenn* sie keine Anwendung finden, *wenn* sie uns hier nichts lehren, so das Phantasiren sicherlich noch weniger; möge er also *schweigen* und uns mit Märchen verschonen.

*) Grundlage der Moral, S. 178.

**) Plato's Republik, X. 617 (nach Schleiermacher's Übersetzung).

Schopenhauer lehrt, daß Raum und Zeit von transscendenter Idealität und die moralischen Unterschiede von transscendenter Realität seien. Allein diese beiden Bestimmungen widersprechen einander, da, wenn Raum und Zeit nur phänomenale Bedeutung haben, auch die Mehrheit der Individuen nur eine solche hat, — wie schon bei der Erörterung der Kantischen Lehre zu bemerken war. Wenn ferner die Charaktereigenschaften ererbt sind, so wird die Behauptung, daß der Charakter etwas frei Gewähltes sei, ganz unverständlich. Und die Annahme einer Charakterwahl ist überhaupt schon an sich selbst der Gipfel des Widersinnes, da sie voraussetzt, daß einer ist, bevor er ist. Daß die „freie That“, welche den intelligibeln Charakter schafft, außerzeitlich sein soll, verdoppelt den Widersinn nur; denn ein „außerzeitlicher Willensakt“ ist eine contradictio in adjecto — eine That, ein Akt ist etwas Zeitliches. Das platonische Märchen setzte einfach ein Dasein *vor* der Geburt voraus, daher es wenigstens den Widerspruch vermied, etwas Zeitliches unzeitlich zu nennen. Aber setzen wir uns über dieses alles hinweg und fragen wir: Würde uns die Annahme eines „außerzeitlichen Willensaktes“, dessen Erscheinung der „empirische Charakter“ ist, zu der von Schopenhauer ersehnten „Freiheit“ verhelfen? Offenbar nicht. Denn eine „That“ setzt einen Thäter, ein Willensakt ein wollendes Wesen voraus: und aus dessen Beschaffenheit folgt sein Wirken: „operari sequitur esse“: „ich will, je nachdem ich bin.“ Wir haben lediglich Schopenhauer's eigene Worte zu wiederholen: „Jede Existentia setzt eine Essentia voraus: d. h. jedes Seiende muß eben auch Etwas sein, ein bestimmtes Wesen haben .... Die Willensfreiheit bedeutet, genau betrachtet, eine Existentia ohne Essentia; welches heißt, daß etwas *sei*, und dabei doch *Nichts* sei, welches wiederum heißt, *nicht sei*, also ein Widerspruch ist.“

Siebenter Abschnitt.

Verantwortlichkeit.

„Des Menschen Schuldbuch ist sein eigenes Gewissen".
Friedrich Rückert.

1. Zurechnung und Verantwortlichkeit.

Was verstehen wir unter Verantwortlichkeit? Das Wort kommt her von verantworten, und das bedeutet: antworten, nämlich auf eine Klage. Sich verantworten heißt: sich gegen eine Anklage vertheidigen. Wo eine geordnete Rechtspflege besteht, gestattet man jedem Angeklagten, sich zu vertheidigen; und nur falls er die wider ihn erhobenen Anschuldigungen nicht entkräften kann, wird er bestraft. So sagte Festus zum Hohenpriester der Juden: „Es ist der Römer Weise nicht, daß ein Mensch ergeben werde umzubringen, ehe denn der Verklagte habe seinen Kläger gegenwärtig, und Raum empfange, sich der Anklage zu verantworten". „Ich werde mich schon zu verantworten wissen" heißt: Ich werde mich einer Anklage gegenüber schon zu rechtfertigen wissen. „Ich nehme die Verantwortung auf mich" heißt: Ich erkläre mich für denjenigen, an den man sich im gegebenen Falle zu halten hat, den man zur Rechenschaft ziehen, unter Anklage stellen kann. „Das und das ist unverantwortlich von ihm" heißt: Er würde sich einer Anklage gegenüber nicht entschuldigen können.

Verantwortlichkeit schließt also stets Anklagbarkeit ein und diese, sofern die Anklage nicht entkräftet werden kann, Strafbarkeit, oder wenigstens die Verbindlichkeit, Schadenersatz zu leisten. „Unverantwortliches" Handeln ist strafbares Handeln.

§ 44 der Preußischen Verfassung lautet: „Die Minister des Königs sind verantwortlich. Alle Regierungsakte des Königs bedürfen zu ihrer Gültigkeit der Gegenzeichnung eines Ministers, welcher dadurch die Verantwortung übernimmt". § 61: „Die Minister können durch Beschluß einer Kammer wegen des Verbrechens der Verfassungsverletzung, der Bestechung und des Verraths angeklagt werden. Über solche Anklagen entscheidet der oberste Gerichtshof der Monarchie in vereinigten Senaten. Die näheren Bestimmungen über die Fälle der Verantwortlichkeit, über das Verfahren und über die Strafen werden einem besonderen Gesetze vorbehalten". Auch in diesen Paragraphen wird unter Verantwortlichkeit nichts anderes verstanden als Anklagbarkeit, welche unter Umständen Strafbarkeit einschließt.

Je nach der Art der Strafe ist die Verantwortlichkeit eine rechtliche, eine sociale oder eine moralische. Sie ist eine rechtliche, wenn die Strafe eine durch staatliches Gesetz bestimmte ist; eine sociale, wenn die Strafe in dem Tadel oder der Abneigung der einzelnen Mitglieder der Gesellschaft besteht; und eine moralische, wenn die Strafe die des eigenen Gewissens ist.

Nahe verwandt mit dem Begriffe der Verantwortlichkeit ist der der Zurechnungsfähigkeit. Die „Zurechnung" ist, ganz im Allgemeinen, das Urtheil, daß eine Person der Urheber einer That gewesen ist. Sie ist entweder eine unmittelbare: wenn die Person die Handlung selbst ausgeführt hat (deren „physischer Urheber" ist), oder eine mittelbare: wenn die Person die Handlung durch einen Andern hat ausführen lassen (deren „intellektueller Urheber" ist). Im Besondern versteht man unter Zurechnung

die Beziehung einer strafbaren Handlung auf ihren Urheber und unter Zurechnungsfähigkeit eine solche Beschaffenheit der handelnden Person, welche diese, falls sie eine rechtliche, sociale oder moralische Vorschrift verletzt, zu einem geeigneten Gegenstande der Strafe macht; während Unzurechnungsfähigkeit den Inbegriff derjenigen Eigenschaften oder Zustände bezeichnet, welche Strafloſigkeit herbeiführen.

Im Texte des Deutſchen Strafgeſetzbuches findet ſich der Ausdruck „Unzurechnungsfähigkeit“ gar nicht vor. Wenn wir im Inhaltsverzeichniß dieſes Wort aufſuchen, werden wir auf §§ 51 bis 58 des IV. Abſchnitts verwieſen, betitelt: „Gründe, welche die Strafe ausſchließen oder mildern“: und Ebendieſes verſteht man unter aufgehobener oder verminderter Zurechnungsfähigkeit. Und in welchen Fällen wird die Strafe ausgeſchloſſen? In allen, wo ſie unwirkſam iſt. Der Paragraph in Bentham's „Principien der Moral und Geſetzgebung“, welcher über die Fälle handelt, in welchen die rechtliche Zurechnung aufgehoben iſt, führt daher die Überſchrift: „Fälle, in welchen die Strafe unwirkſam ſein muß“. Jede Strafe als ſolche iſt ein Übel und darf nur um eines daraus folgenden Guten willen zugefügt werden; wenn ſie dieſen Einfluß nicht haben kann, iſt ſie eine ungerechtfertigte Zufügung eines Übels und alſo unrecht.

Wer gegen die Lehre, daß die Zurechnungsfähigkeit der Strafwirkſamkeit gemäß zu beſtimmen ſei, Bedenken trägt, dem iſt zu empfehlen, Maudsley's Werk über „die Zurechnungsfähigkeit der Geiſteskranken“*) zu leſen und ſich dann die Frage vorzulegen: wie er, ohne Unvernunft und Grauſamkeit gutzuheißen, die Grenzen der Strafbarkeit feſtſtellen will, wenn nicht nach der Strafwirkſamkeit. Ein Geiſteskranker, der in Folge einer „fixen“, „krampfhaften“ Idee einen Mord begangen hat, kann vollkommene

*) XI. Bd. der „Internationalen wiſſenſchaftlichen Bibliothek“.

Erkenntniß der Verwerflichkeit ſeiner Handlung und die Fähigkeit zu überlegen gehabt haben, und doch kann ſeine That nicht ein Verbrechen, nicht eine rechtmäßig ſtrafbare Handlung geweſen ſein, weil ſie das Erzeugniß ſeiner Krankheit war. Sollte er zum Tode verurtheilt werden, ſo würde dies einfach ein Juſtizmord ſein (wie es ſolcher viele gegeben hat). Seine Hinrichtung würde auf ſeine, der Mordmanie verfallenen Leidensgenoſſen ſchlechthin keinen Einfluß ausüben. „Wenn die Hälfte der geiſteskranken Bevölkerung des Landes aufgehängt werden würde, ſo würde dieſes Schauſpiel keine ernſtliche Einwirkung auf die übrig gebliebene Hälfte ausüben und ſicherlich keinen einzigen Wahnſinnigen davon zurückhalten, einen Mord zu begehen, — ſo wenig das fernere Vorkommen von Krampfanfällen dadurch verhindert werden würde, daß alle Perſonen, welche in Krämpfe verfielen, aufgehängt würden .... Der Grund zu Gunſten des Hängens von Verrückten, daß dadurch andere vom Verbrechen abgeſchreckt würden, muß für äußerſt hinfällig erklärt werden; die Hinrichtung derſelben würde nur dann von Nutzen ſein, wenn ſie die Perſonen davon abſchreckte, verrückt zu werden, — eine Behauptung, die noch Niemand aufgeſtellt hat.“*) Es iſt wahr, die Geſellſchaft bedarf des Schutzes; aber dieſen gewährt nicht bloß der Galgen oder das Zuchthaus, ſondern auch das Irrenhaus. Das Urtheil, ob ein Menſch in ein Irrenhaus gehört oder nicht, iſt von dem Sachverſtändigen zu fällen, und ein ſolcher iſt nicht nicht der Richter, ſondern der Irrenarzt.**)

*) Maudsley, a. a. O. (S. 127 u. f. der Engliſchen Ausgabe.)

**) „Krafft-Ebing's Meinung zufolge ſind die Zuchthäuſer voll von moraliſch Irrſinnigen, weil man das Weſen des Irrſinnes in Störungen des Verſtandes geſucht hat.“ „Wir verweiſen bei dieſem Anlaſſe auf das ſehr lehrreiche, ebenſo intereſſante wie tieftraurige Werk: Die Beziehungen zwiſchen Geiſtesſtörung und Verbrechen. Nach Beob-

Wie die Verantwortlichkeit, so bezieht sich also auch die Zurechnung auf die Strafe. „Selig ist der Mann, welchem Gott keine Sünde zurechnet", heißt: Selig ist der Mann, welchen Gott seiner Sünden wegen nicht bestraft. Und wie man, je nach der Art der Strafe, eine rechtliche, eine sociale und eine moralische Verantwortlichkeit unterscheiden kann, so auch eine rechtliche, sociale und moralische Zurechnung.

Manche haben behauptet, daß, wenn das Gesetz von Ursache und Wirkung für allgemeingültig erklärt würde, Zurechnung und Verantwortlichkeit aufgehoben werden würden. Diese Behauptung besagt also, daß eine — rechtliche, sociale oder moralische — Strafe nur unter der Voraussetzung statthaft sei, daß im menschlichen Geistesleben kein ursächlicher Zusammenhang bestehe. Ein kurzes Nachdenken wird uns zeigen, daß diese Behauptung das Gegentheil der Wahrheit enthält. Untersuchen wir zunächst die moralische Strafe, den Gewissensschmerz.

2. Gewissensschmerz.

Der Gewissensschmerz — ein Leidgefühl, welches in den verschiedensten Graden der Stärke auftreten kann, von einer schwachen Regung des Bedauerns bis zur seelischen Marter, die zum Selbstmorde treibt, — ist ein Leidgefühl, das wir in Folge einer eigenen, für unrecht gehaltenen Handlung oder Unterlassung empfinden. Es ist ein Gefühl der Unzufriedenheit mit uns selbst, welches

achtungen in der Irrenanstalt Dalldorf. Von Medicinalrath Dr. W. Sander, dirigirendem Arzte der Siechenanstalt, und Dr. A. Richter, erstem Assistenzarzt der Siechenanstalt .... Tua res agitur, ruft Dr. Sander aus, nachdem er mit nüchternen Zahlen den Beweis angetreten hat, daß von 100 offenbar Geisteskranken, die vor die Schranken des Gerichts zu treten hatten, die Krankheit nur in 26 bis 28 Fällen erkannt worden ist". (Lombroso, Der Verbrecher.)

entsteht, wenn die Erinnerung ein Verhalten uns vor die Seele führt, das unserm gegenwärtig vorwaltenden Pflichtgefühl widerstreitet. Steht das Verhalten zugleich noch mit anderen gegenwärtig regen Trieben unsrer Natur in Widerspruch, wie mit der Liebe oder dem vernünftigen Selbstinteresse, so ist das Leidgefühl um so stärker. Der Gewissensschmerz entsteht nur dann, wenn das Verhalten von unserm Willen abhing, d. h. wenn wir die Handlung hätten unterlassen, beziehungsweise thun können, wenn wir gewollt hätten, — wenn die Handlung oder Unterlassung also wirklich unrecht war.

Mit dem Gewissensschmerz ist oft noch der Wunsch und das schmerzliche Sehnen verbunden, daß das Geschehene nicht geschehen sein möchte. Dieser Wunsch ist natürlich unvernünftig, weil auf etwas Unmögliches gerichtet. „Wünschen, daß irgend ein Vorfall nicht geschehen wäre," sagt Schopenhauer, „ist eine thörichte Selbstquälerei: denn es heißt etwas absolut Unmögliches wünschen, und ist so unvernünftig, wie der Wunsch, daß die Sonne im Westen aufginge." Sehr irrig aber setzt er hinzu: „Weil eben alles Geschehende, Großes und Kleines, streng nothwendig eintritt, ist es durchaus eitel, darüber nachzudenken, wie geringfügig und zufällig die Ursachen waren, welche jenen Vorfall herbeigeführt haben, und wie so sehr leicht sie hätten andere sein können: denn dies ist illusorisch; indem sie alle mit ebenso strenger Nothwendigkeit eingetreten sind und mit ebenso vollkommener Macht gewirkt haben wie die, in Folge welcher die Sonne im Osten aufging." Es ist keineswegs „eitel", darüber nachzudenken, wie geringfügig die Ursachen waren, welche einen Vorfall herbeigeführt oder verhindert haben, — sofern nur die Ursachen überhaupt solche waren, auf welche der Mensch Einfluß ausüben, welche er herbeiführen oder fernhalten konnte, wenn er es wollte. Daß jenes Nachdenken nicht eitel ist, wird vielleicht durch sein persönliches Verhalten

schon bei der nächsten Wiederkehr jener Umstände bewiesen, da der Mensch nun vielleicht, eben in Folge jener Erkenntniß und jenes Bedauerns, die Ursachen, auf die es ankommt, herbeiführt oder fernhält. Und wenn auch der Wunsch, das unwiderruflich Vergangene umschaffen zu wollen, widersinnig ist, so ist doch das Bestreben, die schlimmen Folgen der vergangenen Handlung, so weit dies möglich ist, aufzuheben und das Unrecht wieder gut zu machen, sehr vernünftig, ja moralisch geboten.

Wenn bei der Reue ein Mensch sich sagt: „Ich hätte anders handeln können, ich hätte das nicht zu thun brauchen!“ so ist das ganz richtig, sofern er, wie das der Fall zu sein pflegt, damit nur die Meinung ausdrücken will, daß er anders hätte handeln können, wenn er es gewollt hätte. Ein äußeres Hinderniß seines Andershandelns lag nicht vor; und vielleicht gleich beim nächsten Male daher handelt er unter den gleichen versuchenden äußeren Umständen nicht mehr so wie früher: eben in Folge des wohlthätig nachwirkenden Einflusses der Reue. Wenn ein Mensch aber, wie es auch manchmal vorkommt, sich einbildet, daß er (nicht nur unter denselben äußeren, sondern auch) unter denselben inneren Bedingungen, bei derselben Gemüthsverfassung, denselben Gedanken und Gefühlen anders hätte handeln können, also ohne daß irgend ein neuer gemüthsbewegender Gedanke aufgetaucht wäre, so ist das freilich ein Irrthum: den er auch einzusehen pflegt, wenn er wirklich über sein Verhalten nachdenkt. Der Irrthum entsteht dadurch, daß er sich seinen damaligen Seelenzustand, die damaligen Motive und ihr Gradverhältniß, nicht mehr zu vergegenwärtigen vermag und sich nun mit seiner jetzigen Geistesverfassung in die frühere Lage versetzt, wobei er denn vielleicht sein damaliges Verhalten ganz unbegreiflich findet, da er jetzt anders handeln würde. Die Meinung, daß man (unter denselben inneren und äußeren Bedingungen) habe anders handeln können, ist irrig; aber der Vorsatz, in Zukunft anders zu handeln, — ein Wille, den der Schmerz über das Vergangene oft entstehen läßt, — kann sich verwirklichen: und er wird es, wenn er stark genug bleibt.

Am Gewissensschmerz hat man zu unterscheiden seine Beziehung auf die Vergangenheit, auf die Gegenwart und auf die Zukunft. Er richtet sich zunächst auf das Vergangene, auf eine gethane unrechte Handlung: er ist ein vergeltendes, zurückzahlendes Gefühl. Wenn der Mensch aber die sichere Überzeugung hat, daß er des Verhaltens, welches er bereut, jetzt nicht mehr fähig ist, — wenn er gewiß ist, daß in dieser Hinsicht seinen Charakter jetzt kein Tadel mehr trifft, — so wird sein Unlustgefühl bei dem Gedanken an die Handlung, wenn es überhaupt noch rege wird, weit schwächer sein, als wenn er sich sagen muß, daß das Thun, dessen Verwerflichkeit er erkennt, eine Folge seines auch jetzt noch bestehenden Charakters ist, — daß er jetzt noch so schlecht ist wie damals. Der Gewissensschmerz hat aber auch eine Beziehung auf die Zukunft: er ist eine „subjektive Strafe“ und wirkt als solche bessernd und vorbeugend: — bessernd, insofern er zu guten Vorsätzen führt — und nicht alle werden gebrochen, sondern oft „wirket die göttliche Traurigkeit zur Seligkeit“; vorbeugend, insofern die Furcht, sich einst Vorwürfe machen zu müssen, den inneren Frieden und die Selbstachtung einzubüßen, bei Vielen allein hinreicht, sie vom Unrechten abzuhalten.

Nicht nur in Folge des Ungehorsams gegen das Gewissen, sondern auch in Folge der Nichtbefriedigung irgend welcher anderer gegenwärtig vorwaltender Triebe kann ein Gefühl der Reue entstehen, — wenn man der Erscheinung diesen Namen dann noch geben dürfte. So ist die „selbstische Reue“ ein Gefühl der Unzufriedenheit mit uns, welches hervorgerufen wird durch die Erinnerung an eine Handlung, welche unser eigenes, jetzt uns am Herzen liegendes Interesse geschädigt hat. Ein Mensch kann

selbstische Reue empfinden wegen einer Handlung der Übereilung, oder wegen einer solchen, zu welcher der Zorn oder eine vorübergehende Begierde oder das Wohlwollen oder selbst das Gewissen ihn bestimmte. Selbstische, oder wie wir in diesem Falle sagen müssen: egoistische „Reue" wegen eine gewissenhaften Handlung — das Widerspiel der moralischen Reue — wird dann eintreten, wenn die Handlung das eigene Interesse des Menschen beeinträchtigt hat und in seinem Bewußtsein während der Erinnerung an sie das Selbstinteresse vorwiegt. Diese „Reue" auf Grund moralischer Handlungen ist, wenn sie nicht nur ganz vorübergehend sich geltend macht, ein Zeichen der Verschlechterung des Charakters, und sie wirkt auf eine weitere Erniedrigung desselben hin; während die moralische Reue der erste Schritt zur Charakterveredlung ist. Wenn die selbstische Reue sich auf eine, uns zur Last fallende, moralisch nicht gerechtfertigte Schädigung unseres eigenen Interesses richtet, so ist sie ein wohlthätiges und zu billigendes Gefühl, welches darauf hinwirkt, das thörichte Verhalten in Zukunft zu vermeiden. Einiger Ärger in Folge einer unbesonnenen Handlung schadet nichts: er wird uns in Zukunft an unsern früheren Fehler erinnern und uns zu einem überlegteren Handeln bestimmen; wenn wir keine selbstische Reue empfänden, so würde es noch weniger wahr sein, daß „Schaden klug macht." Krönig giebt die praktische Regel: „Ärgere dich nur so viel als es dir nützt." Er hätte hinzufügen können: „Ärgere dich jedoch nicht weniger, als es dir nützt"; denn in der That ärgern sich viele leichtlebige Naturen wegen begangener Thorheiten zu wenig. — Auch die selbstische Reue tritt bei einem vernünftigen Menschen nur dann ein, wenn wir das unser Interesse schädigende Geschehen hätten verhindern können, falls wir es gewollt hätten, und uns irgend welche Schuld trifft. Wenn wir bei einem Unternehmen alle unsre Klugheit, Umsicht und Vorsicht aufgeboten haben, es dennoch

aber, in Folge nicht vorauszusehender Umstände, fehlgeschlagen ist, so mögen wir wohl ein Gefühl der Unlust und des Bedauerns, wie es allen unangenehmen Ereignissen gegenüber auftritt, aber, sofern wir vernünftig sind, nicht eigentliche Reue irgend welcher Art empfinden: es liegt in keiner Hinsicht ein Grund zur Selbstanklage und Selbstverurtheilung vor.

Die Einsicht, daß eine Handlung unter allen gegebenen inneren und äußeren Umständen unausbleiblich war, müsse, haben Freunde des Zufalls behauptet, die Scham, die Reue, den Gewissensschmerz aufheben. Sie haben aber unterlassen, für diese seltsame Behauptung irgend welche Gründe anzuführen. Wenn ein Mensch erkennt, daß seine Gemüthsverfassung eine solche war, die unvermeidlich zu lasterhaften Handlungen führte, so ist dies die stärkste Veranlassung, seine moralische Beschaffenheit zu verurtheilen, Schmerz über sie zu empfinden, und sich anzustrengen, sie zu verbessern. Aber wenn er sich die Meinung der Zufallslehrer wirklich innerlich zu eigen gemacht hätte, dann allerdings würde er Gewissensschmerz nicht mehr fühlen können. Denn seine Handlungen wären ja, nach seiner Überzeugung, nicht mehr die unfehlbaren Folgen seines Charakters oder seiner Motive, er könnte nicht mehr aus seinen Handlungen sich selbst erkennen, über seine eigene Beschaffenheit ein Urtheil fällen, sondern er wüßte, daß seine That ihre Quelle ganz anderswo hätte als in seinem Charakter, nämlich in einer Zufallswillkür: die zu guten oder schlechten Handlungen führen kann, gleichviel ob sein Charakter schlecht oder gut ist; oder vielmehr, er wäre gewiß, daß es so etwas wie Charakter gar nicht giebt und man daher über seine Charakterbeschaffenheit nicht Schmerz empfinden kann. Die Handlung war zufällig, sie ist vorüber, sie läßt ihn nicht auf künftige Handlungen schließen, — was geht sie ihn also noch an?

3. Tadel.

Der Zufall ist so wenig ein Gegenstand des Tadels wie des Selbsttadels. Man hat gesagt: Wenn alle menschlichen Handlungen nothwendig wären, so würden Lob und Tadel, Belohnung und Bestrafung sinnlos sein; es würde gar kein moralisches Vergehen, keine Sünde geben: denn hat Augustinus nicht Recht, die Sünde für eine solche Handlung zu erklären, „deren sich zu enthalten dem Menschen frei steht"? Wenn man damit ausdrücken will — und man pflegt es in Wirklichkeit zu meinen, — daß Thätigkeiten dann nicht gelobt oder getadelt, belohnt oder bestraft, für verdienstlich oder schuldvoll erklärt werden können, wenn es nicht in des Menschen Macht stand, sie zu unterlassen, d. h. wenn er sie nicht unterlassen konnte, obwohl er es wollte, kurz, wenn sie keine Handlungen waren, so hat man vollkommen Recht. Man versteht dann „nothwendig" im Sinne von gezwungen. Nur das Gewollte, das Freiwillige ist ein Gegenstand des Lobes und Tadels, des Belohnens und Bestrafens: und freiwillig ist alles das, was gethan oder unterlassen werden kann, wenn nur die Motive, es zu thun oder zu unterlassen, stark genug sind. Wenn man das tadeln oder bestrafen wollte, was durch kein noch so starkes Motiv herbeigeführt werden kann, so würde man zwecklos Leid zufügen, also Unrecht begehen. — Wenn man aber unter „nothwendig" nicht den Gegensatz von freiwillig oder gewollt, sondern von zufällig versteht, so ist jene Behauptung, daß das „Nothwendige" nicht gelobt oder getadelt, belohnt oder bestraft werden könne gerade das Gegentheil der Wahrheit.

Welcher Zusammenhang besteht zwischen dem Tadeln und Bestrafen oder Loben und Belohnen und der Zufälligkeit der Handlungen? Tadeln oder bestrafen wir einen Menschen darum, weil seine Handlung ursachlos war? Oder weshalb sonst? Loben

oder belohnen wir einen Menschen, weil seine Handlung zufällig war? Oder weshalb sonst? Worin bestände der Unterschied zwischen dem Gegenstande des Lobes und dem des Tadels, dem des Belohnens und dem des Bestrafens, wenn der Grund des Einen wie des Andern immer nur der wäre, daß die Handlung ohne zureichende Ursache geschah? Sind menschliche Handlungen deswegen gut, weil sie ursachlos gewählt sind? Dann sind alle ursachlos gewählten Handlungen gut. Aber das können auch jene Zufallsfreunde nicht meinen; denn gewisse ursachlos gewählte Handlungen halten sie für schlecht. Wenn sie jedoch sagen, schlecht können nur solche Handlungen genannt werden, welche ursachlos gewählt sind, so müssen wir wieder fragen, ob sie aus eben diesem Grunde schlecht sind. Wäre dies der Fall, dann wären alle ursachlos gewählten Handlungen schlecht. Sie werden also wohl zugeben müssen, daß nicht die Zufälligkeit der Handlungen der Grund davon ist, sie für gut oder für schlecht zu erklären, sondern der Umstand, daß sie dem moralischen Gesetz gemäß sind oder demselben widerstreiten.

Weshalb loben, weshalb tadeln wir eine Handlung? Und was verstehen wir überhaupt unter „Loben" und „Tadeln"? Im allgemeinsten Sinne des Wortes verstehen wir unter Loben den Ausdruck unsres Beifalls, unter Tadeln den unsres Mißfallens; im engeren Sinne verstehen wir unter Loben und Tadeln den Ausdruck unsrer moralischen Billigung oder Hochschätzung und unsrer moralischen Mißbilligung. Wir haben es hier mit der letzteren Bedeutung der Worte zu thun. Wir tadeln überhaupt eine Handlung, wenn wir sie für unrecht halten; wir tadeln mit Recht die handelnde Person, wenn wir die Beschaffenheit ihrer Motive bei der unrechten That mißbilligen und aus dem Aussprechen unsrer Mißbilligung gute Folgen erwarten, nämlich an-

nehmen dürfen, daß unser Tadeln darauf hinwirken kann, die Person zum Rechthandeln zu bestimmen. Wenn nun eine Thätigkeit keine Ursache gehabt hätte, also nicht gewollt, nicht beabsichtigt worden wäre, so könnte sie, so gut oder schlimm ihre Folgen auch gewesen sein mögen, kein Gegenstand der Billigung oder Mißbilligung sein. „Ein glücklicher, ein unglücklicher Zufall", — das wäre alles, was wir darüber sagen könnten. Wenn die Thätigkeit gewollt, aber nicht durch ein Motiv bestimmt worden wäre, so würden wir auch nur sagen können: „Es war ein glücklicher oder ein unglücklicher Zufall, daß gerade dieser Willensakt eintrat"; ein Urtheil über den Charakter, den moralischen Werth der handelnden Person würden wir nicht fällen können, denn dieses richtet sich gänzlich nach der Beschaffenheit der zu der Handlung bestimmenden Motive. Wir würden unter keinen Umständen die Person tadeln, d. i. ihr einen geistigen Schmerz zufügen dürfen; denn nichts Gutes ja könnte aus dieser Leidzufügung hervorgehen, und wir dürfen nicht grausam sein. Unser Tadel könnte in keiner Weise auf ihre Besserung hinwirken; denn nach der Zufallslehre kann es ja keine moralische Beeinflussung geben; auch ist unter deren Voraussetzung überhaupt keine moralische Besserung möglich und dieser Ausdruck selbst sinnlos. Einen Menschen moralisch zu tadeln ist nur dann berechtigt, wenn der Tadel Selbstmißbilligung in ihm hervorrufen kann; wir haben aber gesehen, daß diese durch die Zufallslehre aufgehoben wird: der Mensch wird nicht Selbstmißbilligung fühlen, wenn er weiß, daß der Willensakt nur durch einen unglücklichen Zufall in ihm entstanden ist. Und wie der Tadel, so wird auch das Lob unter Voraussetzung der Zufallslehre sinnlos: es giebt dann nichts mehr, was und weswegen man tadeln oder loben könnte. Die Handlung ist nicht aus einer schlechten oder guten Gemüthsverfassung hervorgegangen, sie geschah unabhängig von Motiven, und wenn

das Handeln auch heut schlecht oder gut ausgefallen ist, so kann es doch morgen unter denselben Umständen, also ohne daß Tadel oder Lob dazwischentreten, gut oder schlecht ausfallen. Man lobt und man tadelt nicht den Zufall.

Der gesunde Menschenverstand sagt: Je größer in einem Menschen die Neigung zum Guten, je mächtiger in ihm der Einfluß des Gewissens ist, je sicherer es ist, daß er das Rechte thun wird, je unbedingter man sich darauf verlassen kann, um so achtungswerther ist er, um so vollkommener seine sittliche Tüchtigkeit, seine Tugend: wäre sein Pflichtgefühl so stark, daß er stets das als recht Erkannte thun würde, wie gewaltig auch die Gegenmotive sein möchten, so würde er die höchste Tugend besitzen; und je größer in einem Menschen die Neigung zum Schlechten, je einflußloser in ihm das Gewissen ist, je sicherer es ist, daß er einer gegebenen Versuchung unterliegen wird, um so lasterhafter ist er. Die Zufallslehre sagt: Wenn es richtig ist, daß ein wahrhaft wohlwollender Mensch nothwendig seinen Nebenmenschen Gutes thun und ein verhärteter Verbrecher nothwendig einer gegebenen Versuchung unterliegen muß, so können wir bei Jenem nicht von Verdienst und Tugend, bei diesem nicht von Schuld und Laster reden. Unsre Lehre, welche sich auf die Seite des gesunden Menschenverstandes stellt, macht ihre Gegnerin einfach darauf aufmerksam, daß sie einen Trugschluß begeht, indem sie die beiden verschiedenen Bedeutungen der Worte „nothwendig" und „muß" verwechselt und den Unterschied zwischen der „physischen Nothwendigkeit" oder dem Gezwungensein und der „logischen" oder „moralischen Nothwendigkeit" unbeachtet läßt, — den Unterschied zwischen der einen Bedeutung von „muß nothwendig", in welcher dieser Ausdruck sich auf den Einfluß der moralischen oder nichtmoralischen Motive oder eines guten oder schlechten Charakters bezieht, und der andern, in welcher er die übermächtige Einwir-

kung äußerer Umstände, welche den Einfluß der Motive oder des Charakters aufheben, bezeichnet.*)

Welche Folgen würden sich aus der Gleichstellung der „moralischen" mit der „physischen Nothwendigkeit" ergeben? Daß diese, der körperliche Zwang, alle moralische Schuld, alle Tadelnswürdigkeit ausschließt, darüber sind Alle einig; auch darin sind Alle einverstanden, daß physische Schwierigkeit die Schuld verringert, in eben dem Maße, als jene größer ist, also der physischen Nothwendigkeit sich annähert. Wenn es sich nun mit der moralischen Nothwendigkeit ebenso verhielte wie mit der physischen, so würde auch für die moralische Schwierigkeit das Gleiche gelten wie für die physische Schwierigkeit. Je größer die Neigung zum Schlechten ist, je schwieriger also das Guthandeln wird, um so geringer wäre demgemäß die moralische Schuld, um so weniger wäre es zu tadeln, wenn der Neigung zum Schlechten nachgegeben wird. Das Anwachsen der Neigung zum Schlechten, die Erwerbung und Verstärkung schlimmer Gewohnheiten, die Verhärtung des Herzens wäre moralisch bedeutungslos, sie würde nicht zu größerer Sünde führen, sondern Alles würde sich gleich bleiben; denn genau in dem Maße, als die Neigung zum Schlechten und die Schwierigkeit, gut zu handeln, zunimmt, müßte ja die moralische Schuld der unrechten Handlungen abnehmen. Und das Entsprechende würde für das moralische Verdienst, die Lobenswürdigkeit des rechten Handelns gelten. Wie, nachdem ich tausendmal schlecht gehandelt habe, ich nicht eigentlich moralisch schlechter geworden wäre, als ich beim ersten Male war, oder wenn man doch sagen wollte, daß ich schlechter geworden sei, geltend zu machen sein würde, daß meine Schlechtigkeit stets das in sich schließe, was sie

*) Vgl. Erzbischof Whately's „Elemente der Logik", III. Buch: Von den Fehlschlüssen. § 8: Vom zweideutigen Mittelbegriff; und 1. Anhang: Zweideutige Worte, S. 206 und 210.

entschuldigt: so würde auch tausendfaches gutes Handeln die moralische Güte nicht erhöhen, oder wenn man sagen wollte, daß die Güte größer geworden sei, würde doch hinzuzufügen sein, daß die Güte etwas in sich enthalte, was sie moralisch entwerthet. Auch wenn die Güte durch zufällige Handlungen erworben wäre, würde sie doch keinen moralischen Werth haben; denn in dem Maße, als sie als Charakterbeschaffenheit bestände, würde sie jetzt das zufällige Handeln verhindern, und nur dieses soll, nach der Zufallstheorie, sittlichen Werth haben. So macht diese eben das, worin die moralische Schlechtigkeit besteht, zu einer Entschuldigung, zu einer Aufhebung der Schlechtigkeit, und das, worin die moralische Güte besteht, zu einer Vernichtung der Güte.

4. Strafe.

Derselbe, auf der Verwechslung der verschiedenen Bedeutungen einzelner Worte beruhende Fehlschluß ist es, welcher zu der Rede geführt hat: „Wenn alle Handlungen nicht anders geschehen können, als sie thatsächlich geschehen, und nur das Wirkliche ein Mögliches ist, so wird die Berechtigung des Strafens aufgehoben, da es offenbar ungerecht ist, einen Menschen wegen einer That zu bestrafen, welche zu unterlassen nicht in seiner Macht stand". Sicherlich würde das Strafen unrecht, weil eine zwecklose Zufügung von Leid sein, wenn die That oder Unterlassung nicht in unsrer Macht stand, d. i. nicht von unserm Willen abhängig, nicht durch den Einfluß von Motiven herbeizuführen war; wenn wir sie aber thun konnten, falls wir es nur gewollt hätten, so stand sie in unsrer Macht. Und ein anderes Wirkliches als das thatsächlich eingetretene wäre von uns herbeigeführt worden, wenn wir es gewollt hätten; wir konnten anders handeln, wenn wir es gewollt hätten.

Warum bestraft ein Vater sein Kind, wenn es sich vergangen hat? Warum fügt er ihm wegen der That ein physisches oder geistiges Leid zu? Zuweilen ohne Zweifel aus Ärger und Zorn. Wenn er aber seiner väterlichen Pflicht eingedenk ist, so thut er es aus einem sittlichen Grunde: er will der Wiederholung einer solchen Handlung vorbeugen und den Willen des Kindes bessern. Lassen wir dieses nun sagen:*) Warum, Vater, tadelst du mich, schlägst du mich? Das Vergangene ist ja doch einmal geschehen und nicht mehr zu ändern, und ich habe ja auch damals eben nur so gehandelt, wie ich unter jenen, inneren und äußeren Bedingungen handeln mußte, und wie ich, falls dieselben wiederkehren sollten, unfehlbar wieder handeln würde. Was würde der verständige Vater darauf erwiedern? Dieses: — Was du eben gesagt hast, ist vollkommen richtig: dein damaliges Verhalten folgte aus deiner damaligen, dir selbst und Anderen nachtheiligen Gemüthsverfassung, deinen damaligen Motiven, und es würde sich bei demselben Geisteszustande unfehlbar wiederholen, da gleiche Ursachen gleiche Wirkungen herbeiführen: und ebendarum strafe ich dich jetzt, damit, wenn den damaligen gleiche äußere Umstände wiederkehren, du nicht mehr in derselben, mich betrübenden Gemüthsverfassung bist wie damals und dich neue Motive dann bestimmen. Ich erwarte, daß du fortan anders handeln wirst, da veränderte Ursachen andere Wirkungen haben. Sollte mich diese Erwartung aber täuschen, solltest du doch wieder ebenso handeln wie damals, so würde ich daraus eben nur ersehen, daß sich durch die Behandlung, die ich dir jetzt habe angedeihen lassen, deine Gemüthsverfassung noch nicht genügend verändert hat und die neuen Motive noch nicht stark genug waren, um das geforderte Verhalten herbeizuführen: und ich würde dich daher strenger bestrafen müssen als jetzt. Du hast ferner ganz Recht, wenn du

*) Vgl. Bain The Emotions and the Will, S. 474 u. ff.

sagst, daß deine Handlung ja vorbei und nicht mehr zu ändern ist; aber sie verliert darum keineswegs ihre Bedeutung: denn aus ihr erschließe ich die Beschaffenheit deines Willens und folglich auch deines künftigen Handelns, wenn dein Wille so bleibt, wie er ist, und ich lerne daraus, wie ich dich zu behandeln habe, um dich für die Zukunft zu einem andern Handeln zu bestimmen. In der That, wenn dein Handeln *nicht* die unfehlbare Wirkung deiner Gemüthsverfassung, deiner Motive wäre, wenn du ein Vermögen besäßest, dich ohne Motive und gegen Motive zu entscheiden, dann würde ich dich nicht strafen dürfen, weil ich dein Handeln nicht würde beeinflussen können: gegen den „Mißbrauch" des Vermögens der Zufallswillkür würde es kein vorbeugendes Mittel geben.

Und der denkende Staatsmann sagt: Ich weiß sehr wohl, daß die Menschen zu ihren Handlungen durch Motive bestimmt werden — und daher auch zu bestimmen, zu lenken sind. Die Kenntniß der Naturgesetze der menschlichen Willenshandlungen benutze ich, um auf die Menschen einzuwirken, — um sie zu veranlassen, dem allgemeinen Wohle gemäß zu handeln. Der Staat erläßt zur Sicherheit der Gesellschaft Gesetze, welche durch Strafandrohungen eingeschärft werden; der Schutz, den diese der Person, dem Eigenthum, den öffentlichen Interessen thatsächlich gewähren, ist ein Beweis ihrer Kraft, die Motive und das Handeln der Gesellschaftsglieder zu beeinflussen. Wir lassen den Verbrecher bestrafen, wenn er jene Gesetze verletzt, damit einer Wiederholung seiner schlimmen That von seiner Seite und von Seiten Anderer nach Kräften vorgebeugt werde. Wenn kein Verbrecher bestraft würde, so würde die menschliche Gesellschaft sich auflösen.

Der Wirkungskreis der Strafe erstreckt sich so weit wie der der Motive, der Willenshandlungen; jenseits dieser Grenze ist sie erfolglos und also ungerechtfertigt. Gegenstand der Strafe

kann daher vernünftiger Weise überhaupt nur das sein, zu dessen Verwirklichung man einen Menschen durch Androhung von Übeln bestimmen kann, mit anderen Worten: nur das, was von seinem Willen abhängt. Die Unterlassung einer Handlung, welche durch kein noch so starkes Motiv hervorgebracht werden konnte, wird man vernünftiger Weise nicht bestrafen; aber wenn nur die Schwäche der Motive der Grund der Unterlassung war, kann die Strafe am Platze sein: denn gerade durch sie wird der Schwäche der Motive abgeholfen, — sie ist das erforderliche Mittel, die fehlende Kraft jener zu ersetzen. Sie würde aber erfolglos, zwecklos, unvernünftig, unmoralisch sein, wenn das menschliche Handeln nicht durch Motive bestimmt würde und man also trotz aller Herbeiführung bestimmter Motive keinen Einfluß auf das Handeln ausüben könnte. In der menschlichen Natur liegt der Trieb nach Wiedervergeltung, nach Ahndung, nach Rache; und die Bestrafung eines Verbrechers pflegt daher nicht nur aus Liebe zum allgemeinen Wohle, sondern auch zur Befriedigung eines unmittelbaren Bedürfnisses des Gefühls gefordert zu werden. Dies ist aber nicht der Gesichtspunkt, den das entwickelte sittliche Bewußtsein als den moralisch entscheidenden gelten läßt, da es nur Eine höchste Richtschnur des Rechten, das allgemeine Wohl, anerkennt. Es giebt viele natürliche Triebe und Begierden, und auch die Rache ist eine; aber daraus, daß durch eine Handlung ein natürlicher Trieb befriedigt wird, folgt nicht, daß sie recht ist. Die Befriedigung der Rache könnte nur dann recht sein, wenn sie dem allgemeinen Wohl entspräche.

„Die gesetzlichen Strafen", so erklärt Bentham,*) „sind Übel, welche, rechtlichen Formen gemäß, den einer schädlichen, vom Gesetz verbotenen Handlung überführten Individuum, zum Zwecke der

*) Oeuvres de J. Bentham. Tome second: Théorie des peines et des récompenses. Bruxelles 1829. p. 1—3.

Vorbeugung ähnlicher Handlungen, zugefügt werden." „Man kann nicht zugeben", sagt der große Rechtslehrer an einer anderen Stelle,*) „daß Rache der Zweck der Bestrafung sei: denn wenn Rache der Zweck ist, so muß das Rachegefühl der Person, welche Rache zu nehmen begehrt, der Maßstab sein; es giebt keinen andern. Aber das Rachegefühl eines Menschen gegen eine der Gesellschaft nachtheilige Handlung ist oft größer und oft geringer als im Verhältniß zu deren Schädlichkeit. Es wird sich zuweilen auf Handlungen richten, welche nicht schädlich sind. Es ist in verschiedenen Menschen verschieden; es ist in demselben Menschen verschieden." Ursprünglich freilich strafte die Menschheit nur aus Rache; aber sie entwickelt sich mehr und mehr zu jener allein vernunftgemäßen und moralischen Auffassungsweise; doch noch jetzt meinen die Meisten, daß die Strafe vor Allem vergeltend, zurückzahlend (retaliativ, retributiv) sein müsse, — daß schlechthin darum zu strafen sei, „weil gefehlt worden ist." Allein eine Strafe, die sich nur auf das Vergangene, nicht auch auf die Zukunft richtete, nicht bessernd oder vorbeugend (correctiv oder präventiv) wäre, nicht stattfände, „damit nicht gefehlt werde", wäre nur Rache. Das machte schon Plato geltend,*) indem er den Protagoras sagen ließ: „Niemand bestraft die, welche Unrecht gethan haben, darauf seinen Sinn richtend und deshalb, weil einer eben Unrecht gethan hat, außer wer sich ganz vernunftlos wie ein Thier eigentlich nur rächen will. Wer aber mit Vernunft sich vornimmt, einen zu strafen, der bestraft nicht um des begangnen Unrechts willen, denn er kann ja doch das Geschehene nicht ungeschehen machen, sondern des künftigen wegen, damit nicht auf ein andermal wieder weder derselbe noch einer, der

*) Bentham, Deontology. I. Bd. S. 99. (Das Werk ist auch in deutscher Übersetzung erschienen.)

**) Protagoras, S. 324, nach Schleiermacher's Übersetzung, S. 258.

diesen bestraft gesehen hat, dasselbe Unrecht begehe.“ „Strafe leiden und rechtmäßig gezüchtigt werden für begangenes Unrecht, ist dies beides einerlei?“ so fragt an einer andern Stelle*) der platonische Sokrates den Polos, eine bejahende Antwort erwartend. Nur dann aber hält Plato die Züchtigung für eine rechtmäßige, wenn sie darauf hinwirkt, daß die unrechte Handlung nicht wiederholt werde. Und ebenso dachten Seneca und Grotius hinsichtlich der Strafe. Und Hobbes sagt:**) „Die Absicht des Gesetzes ist nicht, den Übelthäter zu peinigen für das, was vorbei ist und nicht ungeschehen gemacht werden kann; sondern ihn und Andere gerecht zu machen, welche es sonst nicht sein würden, und richtet sich nicht auf die vergangene üble Handlung, sondern auf das künftige Gute, sodaß ohne die gute Absicht für die Zukunft keine vergangene Handlung des Verbrechers es rechtfertigen könnte, daß er im Angesicht Gottes getödtet werde. Aber man wird sagen: wie ist es gerecht, einen Menschen zu tödten, um einen andern zu bessern, wenn das, was geschah, nothwendig war? Darauf antworte ich, daß die Menschen rechtmäßig getödtet werden nicht darum, weil ihre Handlungen nicht nothwendig sind, sondern weil sie verderblich sind.“ Wenn Menschen nothwendig verderblich handeln, so handeln sie darum doch nicht weniger verderblich.

Die Strafe, die Zufügung eines Übels, ist für das entwickelte sittliche Bewußtsein nicht ein Selbstzweck, sondern ein Mittel, ein Mittel zum Guten. Sie ist das unumgängliche Mittel, schlimmeren Übeln vorzubeugen. „Es ist eine sehr große Grausamkeit gegen die Menschen, mit den Übelthätern Mitleid zu haben,“ sagt Rousseau. In Wahrheit meinte er nicht das Mitleid, welches

*) Gorgias, S. 76, nach Schleiermacher's Übersetzung, S. 476.

**) The English Works of Thomas Hobbes, ed. by Sir W. Molesworth. Vol. IV. p. 253.

sicherlich allen Unglücklichen gegenüber am Platze ist, sondern eine ungerechtfertigte Milde, eine zu geringe Bestrafung. „Um das Mitleid zu verhindern, in Schwäche auszuarten“, erklärt er, „muß man es verallgemeinern und es über das ganze Menschengeschlecht ausdehnen.“ Man muß nicht nur an den Verbrecher, sondern auch an dessen Opfer denken. Die Strafe, welche ihm aufzuerlegen ist, darf nicht geringer und nicht größer sein, als erforderlich ist, um von der Begehung der gemeinschädlichen Handlung abzuhalten; ist sie geringer, so wird erfolglos Leid zugefügt, ist sie größer, so wird zwecklos zu viel Leid zugefügt: in beiden Fällen also wird unberechtigt Leid zugefügt.*) Ein Mensch, der wirklich ein Vermögen der Zufallswillkür besäße, würde überhaupt nicht zu bestrafen sein, so wenig wie ein Geisteskranker; denn bei jenem wie bei diesem würde die Leidzufügung schlechthin erfolglos sein. Vielmehr müßte man sich damit begnügen, den Menschen, den jenes Vermögen gemeinschädlich handeln läßt, ebenso wie den, welchen seine Geisteskrankheit zu verderblichem Handeln bestimmt, an einen sichern Ort zu bringen, wo er, ohne Anderen zu schaden, zu Grunde gehen kann; in seinem Wollen dem Zufall anheimgegeben, würde er nicht lange am Leben bleiben.

Je barbarischer die Gesellschaftszustände sind, eine um so größere Rolle spielt in ihnen die Rache. Der Wilde verfolgt mit dieser Alle, welche ihn verletzt haben, gleichviel, ob böse Absicht, Nachlässigkeit oder unverschuldete Umstände die Ursache seiner Verletzung waren. Und es ist noch nicht viele Jahrhunderte her, daß auch in Europa Fürsten an dem Überbringer schlimmer Nachrichten ihren Zorn auszulassen liebten. Je weiter die Civilisation fortschreitet, um so mehr wird der Rachetrieb zurückgedrängt und

*) Vgl. Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Chap. XIV: Of the Proportion between Punishment and Offence.

um so weniger grausam werden die Strafen. Eine immer größer werdende Anzahl von Menschen gelangt zu der Einsicht, daß die alte Auffassung der Strafe, welche dieselbe als eine Befriedigung des Vergeltungstriebes, der Rache auffaßte, überwunden werden muß und nur zur Selbstvertheidigung und zum Schutze der Gesellschaft — ohne welche der Mensch nicht Mensch sein kann — Übel zugefügt werden dürfen. — Was ist das Ziel dieser ganzen Bewegung? Wird der Rachetrieb einst ganz verschwinden und seine Stelle gänzlich durch Menschenliebe und Pflichtgefühl ersetzt werden? Vielleicht. Wird einst nicht nur der Begriff der „Strafe" als einer Vergeltung des Übels gänzlich als eine Alterthümlichkeit betrachtet, sondern auch überhaupt nicht mehr, auch nicht zum Zwecke der Vorbeugung von Übeln, äußeres Übel zugefügt und die Zwecke der jetzigen Strafe in anderer Weise erreicht werden? Wird einst das Böse nur mit Gutem überwunden werden? Vielleicht. Wir hoffen es! Gegenwärtig aber, so scheint es, kann die rationalisirte und socialisirte Rache, der durch Vernunft aufgeklärte und durch Mitgefühl und Menschenliebe erweiterte und geregelte Vergeltungstrieb, noch nicht entbehrt werden. Allgemeines Wohlwollen und Pflichtgefühl müssen einen sehr hohen Grad der Stärke erreicht haben, wenn durch sie die wohlthätige Wirksamkeit des Gefühles des Unwillens und der Entrüstung gegen Ungerechtigkeit und Niedertracht aller Art völlig ersetzt werden soll. Wie die Dinge jetzt stehen, hat der Menschenfreund nicht ein Übermaß, sondern ein Untermaß dieses Gefühles zu beklagen, und das Gebot des Paulus bleibt in Kraft „Hasset das Arge." Und was die Bestrafung der gemeinschädlichen Handlungen anbetrifft, so ist allerdings zu erwarten, daß unser gegenwärtiges Gefängnißwesen noch manche Verbesserungen erfahren wird, aber schwerlich ist zu glauben, daß Gefängnisse überhaupt schon in wenigen Jahrhunderten werden überflüssig geworden sein.

In dem Maße, als die Menschen über die gesellschaftlichen Erscheinungen wirklich nachdenken und zugleich ihre Menschenliebe wächst, nimmt der ungemilderte Haß gegen die Verbrecher ab. Ist der schlechte Mensch nicht auch ein Mensch? „Ist er nicht mein Bruder?"*) Und geht es denn an, es mit der Erklärung, daß ein Mensch ein „Verbrecher" ist, bewenden zu lassen? Wie ist er es geworden? — „Aus Genua wird berichtet", so konnte man vor einigen Jahren in den Zeitungen lesen, „daß eine Bande von Kindesräubern dort ihr Unwesen treibt. Die Kinder werden in die Kneipen gelockt, betrunken gemacht und dann nach Marseille geschickt, wo sie zu Taschendieben angelernt werden." Es ist nicht zu bezweifeln, daß ein großer Theil solcher Kinder, im Umgange mit Verbrechern aufwachsend und von diesen planmäßig zu Verbrechen angeleitet, sich zu Verbrechern entwickelt. Wird nun der, welcher ihre Geschichte kennt, diese unglücklichen Geschöpfe, „weil sie gefehlt haben", peinigen wollen? — Und wie werden denn überhaupt die Menschen zu Verbrechern? Schlechte Anlagen,**)

*) Rousseau, Emile: Glaubensbekenntniß des savoyischen Vicars.

**) „Alle Menschen, welche die Verbrecher zu ihrem Studium gemacht haben, erkennen eine besondere Klasse verbrecherischer Wesen an, welche sich in unsern großen Städten in den Diebesvierteln zusammengesellen, sich der Unmäßigkeit und Ausschweifung hingeben, ohne Rücksicht auf eheliche Verbindungen oder die Schranken der Blutsverwandtschaft, und eine Verbrecherbevölkerung entarteter Wesen erzeugen. Denn es ist eine Sache der Beobachtung, daß die Verbrecherklasse eine ausgeartete und kranke Menschengattung bildet, durch besonders niedrige körperliche und geistige Ausstattung gekennzeichnet .... Sie sind skrophulös, nicht selten mißgestaltet, mit übel geformten Schädeln, sie sind stupid, mürrisch, träge, haben einen Mangel an Lebenskraft und sind oft mit Epilepsie behaftet. Als Klasse haben sie eine niedrige und mangelhafte Intelligenz, obwohl sie ausnehmend listig sind, und nicht wenige von ihnen sind schwachsinnig". (Maudsley, a. a. O., S. 29 u. f.) Ein Arzt, der hinsichtlich der Verbrecher viele Erfahrungen hatte, er-

schlechte Erziehung,*) schlechter Umgang, Noth und Elend,**) — das sind die Quellen des Verbrechens. Kein Mensch wird

klärte, wie Maudsley (S. 31) anführt: „In meiner ganzen Erfahrung habe ich niemals eine solche Anhäufung von Krankheitserscheinungen gesehen, wie ich sie in den Untersuchungen der Leichen von Verbrechern kennen lerne, welche hier sterben. Von kaum Einem derselben kann man sagen, daß er an einer Krankheit stirbt, denn fast jedes Organ des Körpers ist mehr oder minder krank; und es nimmt mich nur Wunder, daß das Leben in einem solchen kranken Bau so lange erhalten bleiben konnte. Ihre moralische Natur scheint ebenso krank zu sein wie ihre physische; und während ihre Lebensweise im Gefängniß ihre physische Gesundheit fördert, zweifle ich, ob sie ihrem Geiste in gleicher Weise wohlthätig, wenn überhaupt vortheilhaft ist". Auch Lombroso macht nachdrücklich geltend, „daß bei einer gewissen Anzahl von Verbrechern die bösen Anlagen von den ersten Lebensjahren her datiren, gleichviel ob erbliche Belastung mit im Spiele ist oder nicht; richtiger gesagt, wenn es Viele giebt, die durch schlechte Erziehung zu Verbrechern werden, so giebt es auch Viele, die durch gute Erziehung vom Verbrechen nicht abgehalten werden". (Cesare Lombroso, Der Verbrecher in anthropologischer, ärztlicher und juristischer Beziehung. Deutsche Ausgabe. Hamburg 1887. S. 133.

*) A. v. Oettingen (Moralstatistik, 3. Aufl., S. 213 u. f.) giebt die „fabelhafte Verwahrlosung", welche man hinsichtlich der Schulbildung bei den „Gefallenen" findet, zahlenmäßig an: auf 41 ununterrichtete solcher Unglücklichen kommt nur 1 unterrichtete.

**) Der Strafanstalts-Direktor Hermann von Valentini sagt in seinem lesenswerthen Werke „Das Verbrecherthum im Preußischen Staate" (Leipzig, 1869) über jene Unglücklichen: „So wachsen denn die Kinder unter dem Druck der materiellen, intellektuellen und moralischen Noth auf, sehen überall mehr Unrecht als Recht vor ihren Augen verübt, sind Augen- und Ohrenzeugen der gröbsten Rohheit und Unsittlichkeit". „Von der Wiege an hat ihnen die Sonne des Lebens nicht gelächelt, nur dessen rauhe Seite, seine Nacht und seine Stürme sind ihnen zugekehrt gewesen. Sie sind von Geburt an nicht Kinder des Lichtes, des Glückes, der Freude. Dieses Gegensatzes, dieses unverdienten, fluchbeladenen Loses sind sie sich bewußt gewesen, so lange sie denken

durch Zufall ein Verbrecher. — Wer nun ist Schuld daran, daß die Kinder schlechte Erziehung, schlechten Umgang haben, in Noth und Elend aufwachsen? Wer ist Schuld an dem socialen Elend überhaupt? Die „Gesellschaft", d. i. die Mitbürger jener Unglücklichen. Und ihre Mitbürger, welche an ihrem Vergehen die Mitschuld tragen, sollten ihnen Übel zufügen, bloß weil sie gefehlt haben? „Verbrecher", sagt Maudsley, „sind ebenso sehr Fabrikartikel, wie Dampfmaschinen und Kattundruckwerke es sind, nur sind die Processe der organischen Fabrik so verwickelt, daß wir nicht fähig sind, sie zu verfolgen." Die Verbrechen sind Beweise nicht nur individuellen, sondern auch socialen sittlichen Übels: sie sind Beweise davon, daß die gesellschaftlichen Einrichtungen, innerhalb deren sie möglich oder vielmehr nothwendig sind, nicht so sind, wie sie sein sollten. Und wer ist daran Schuld? Oder fragen wir lieber: wer, der dieser Gesellschaft an-

ken können; sie, die Leibeigenen der Noth und der Verwahrlosung, blicken mit dem angeborenen Gefühl des Neides auf ihre ‚unverdient, zufällig' glücklicheren Nebenmenschen und zu dem Neide gesellt sich der Haß ob deren Fühllosigkeit und Stolz, der sehr natürliche Haß dafür, daß Jene mit Hochmuth auf sie herabblicken, als wäre der beiderseitige Platz die Folge eigenen Verdienstes oder eigener Verschuldung. . . . Uns Allen, die wir in dem Lichte und in der Wärme der Liebe groß gezogen, auf der Sonnenseite des Lebens gewachsen, durch gewissenhafte Pflege vor den entblätternden Stürmen geschützt worden sind, uns ist es leicht, uns ist es natürlich: ‚zu glauben an die ewige Liebe und das unendliche Erbarmen'." — In Thomas Morus' „Utopia" sagt Raphael seinem Gegner: „Millionen von Kindern überlassen Sie dem Verderbniß einer fehlerhaften und unmoralischen Erziehung. Die Verführung macht diese jungen Pflanzen, die für die Tugend erblühen könnten, unter Ihren Augen verwelken, und wenn sie als Erwachsene die Verbrechen, welche seit der Kindheit in ihren Seelen gekeimt, ausführen, bestrafen Sie die Unglücklichen mit dem Tode. Sie haben Diebe gemacht, um das Vergnügen zu genießen, sie aufzuknüpfen".

gehört, trägt keinerlei Mitschuld? Es werden ihrer jedenfalls nicht Viele sein. Henrik Ibsen sagt: „Man steht niemals ganz ohne Mitverantwortlichkeit und Mitschuld in der Gesellschaft, zu der man gehört."

5. Verdienst und Schuld.

Wie sehr der Mensch in seinem Wesen und Thun von Umständen, die außer ihm liegen, abhängig ist, hatte der stoische Kaiser wohl erkannt. „Den Göttern habe ich's zu danken", erklärte er,*) „daß ich treffliche Vorfahren, treffliche Eltern, eine treffliche Schwester, treffliche Lehrer, treffliche Diener und fast lauter treffliche Verwandte und Freunde habe, und daß ich gegen keinen von ihnen fehlte, obwohl ich bei meiner Natur leicht hätte dahin kommen können. Es ist eine Wohlthat der Götter, daß die Umstände nicht so zusammentrafen, daß ich mir Schande auflud. . . . Die Götter haben mir einen Bruder gegeben, dessen sittlicher Wandel mich antrieb, auf mich selbst Acht zu haben, und dessen Achtung und Liebe gegen mich mich glücklich machten. . . . Ferner (verdanke ich's den Göttern), daß ich Apollonius, Rusticus und Maximus kennen lernte, daß ich das Bild eines naturgemäßen Lebens so klar und so oft vor der Seele hatte. . . . Denn zu allen diesen Dingen bedarf es der helfenden Götter und des Glückes."

Aber man hat nun gesagt: „Wenn alles nur eine Sache des Glückes oder Unglückes ist, wie können wir dann noch von Verdienst und Schuld sprechen? Die Handlungen des Menschen sollen bloße Glieder in einer Kette der Verursachung sein, welche, wenn wir sie zurückverfolgen, zu Begebenheiten führt, die außer ihm liegen, seinem persönlichen Dasein vorangehen. Es wäre daher ungerecht, ihn zu loben oder zu tadeln, zu belohnen oder zu

*) Mark Aurel's Meditationen, übersetzt von Schneider. I. 17.

bestrafen. Verantwortlich sind wir nur für das, was wir verursachen; nun aber ist die Ursache der Ursache auch die Ursache des Verursachten: wenn ich verursacht ebensowohl als Ursache bin, so ist die Ursache meiner selbst auch die Ursache meines Verhaltens; die Verantwortlichkeit fällt also auf diese Ursache zurück; aber auch diese ist wiederum verursacht, und ihre Ursache abermals, und so auch alle ferneren Ursachen: die Verantwortlichkeit weicht also immer weiter zurück, in's Unendliche, d. h. sie verschwindet. Die Begriffe der Verantwortlichkeit, des Verdienstes und der Schuld sind daher mit der Lehre von der ursächlichen Verkettung aller Vorgänge unverträglich. Jede Trefflichkeit in dem Verhalten eines Menschen, so ist vielmehr zu sagen, läßt sich letzten Endes auf Ursachen außer ihm zurückführen, ausgenommen die ursprüngliche Kraft der Seele, welche sich in der Anstrengung bethätigt, frei gewähltes Gutes oder Rechtes zu verwirklichen; und es ist nicht gerecht, einen Menschen für Eigenschaften zu belohnen, welche er durch Vererbung oder Erziehung besitzt. So viel ist gewiß, daß, wenn der Verfechter der Allgemeingültigkeit des Gesetzes von Ursache und Wirkung die Worte Verantwortlichkeit, Verdienst, Schuld und ähnliche Ausdrücke überhaupt noch anwenden wollte, er sie in neuen Bedeutungen brauchen müßte."

Auf diese letzte Bemerkung zunächst ist zu erwiedern, daß Jener diese Worte nicht „in neuen Bedeutungen" braucht, sondern daß nur er mit ihnen einen klaren, bestimmten Sinn verbindet. Seine Theorie ist nicht eine wissenschaftliche Lehre neben der des „gesunden Menschenverstandes" (denn dieser stellt gar keine wissenschaftliche Lehre auf); sondern sie bringt dessen eigenste Vorstellungen zu klarem Bewußtsein: sie verhält sich zu diesem, wie die Wissenschaft sich zum Instinkt verhält.

Der „gesunde Sinn" hat nie die Voraussetzung gemacht, daß Lob und Belohnung, Tadel und Bestrafung, Tugend und Verdienst,

Laster und Schuld eine Durchbrechung des ursächlichen Zusammenhangs der Dinge voraussetzen. Wäre diese Annahme wirklich erforderlich, um jene Begriffe zu bilden, so würde in alten Zeiten überhaupt Niemand und jetzt auch bei uns von Tausend noch nicht Einer zu ihnen gelangt sein: während sie doch solche sind, die auf allen Kulturstufen und schon bei den Kindern sich finden. Es ist nicht gerecht, einen Menschen für Eigenschaften zu belohnen, welche er durch Vererbung oder Erziehung besitzt? Nun, für Eigenschaften belohnt man überhaupt Niemanden, sondern für Handlungen. Daß aber Handlungen nicht zu belohnen seien, wenn sie die Folge von trefflichen Anlagen und trefflicher Erziehung sind, ist eine Meinung, welche der gesunde Sinn sicherlich niemals gehabt hat. Dieser meint nicht, daß ein Künstler oder Forscher kein Verdienst hat, wenn er talentvoll oder genial ist, — wenn er zum Künstler oder Forscher *geboren* ist. Er meint nicht, daß der Orden pour le mérite nur denen zu verleihen ist, welche alles, was sie wissen oder können, nur ihrem ungeheuren Fleiße zu verdanken haben. Er versteht unter einem Manne von Verdienst einen solchen, der Beweise von hervorragender — künstlerischer, wissenschaftlicher, moralischer oder überhaupt geistiger — *Tüchtigkeit* gegeben hat. Was die Ursachen dieser Tüchtigkeit waren, ist eine Frage, die man gar nicht aufzuwerfen braucht, wenn man wissen will, ob ein Mensch Verdienst hat. — Werden wir gegen einen Mann, den wir jetzt verehren, weniger Achtung fühlen, wenn wir erfahren, daß schon seine Eltern und Voreltern sich durch Herzensgüte ausgezeichnet haben und er selbst, als eine Folge solcher Abstammung, brav gewesen ist von frühster Kindheit an, und daß alle guten Keime in ihm durch sorgfältigste Erziehung zu ihrer schönen Blüthe entwickelt worden sind?

Aus der Meinung, daß eine Beschaffenheit nicht wegen ihrer eigenen Natur, sondern nur wegen der Tugendhaftigkeit (oder

Lasterhaftigkeit) ihrer Ursache eine tugendhafte (oder lasterhafte) sei, würde folgen, daß es tugendhafte (oder lasterhafte) Eigenschaften überhaupt nicht giebt. Denn wenn eine Beschaffenheit in mir nicht um ihrer selbst willen, sondern nur wegen ihrer tugendhaften Ursache in mir tugendhaft sein kann, so kann auch diese ihre Ursache nicht wegen ihrer eigenen Natur, sondern abermals nur wegen ihrer tugendhaften Ursache tugendhaft sein, und diese wiederum nur wegen *ihrer* tugendhaften Ursache; und so sehen wir die Tugendhaftigkeit Schritt für Schritt zurückweichen — in's Unendliche. Der gesunde Menschenverstand steht jener Meinung ganz fern; er sagt, daß eine Eigenschaft ihrer eigenen Natur wegen gut oder schlecht ist, und nicht wegen der guten oder schlechten Beschaffenheit von etwas Anderem, — etwas, was nicht die Eigenschaft selbst, sondern ihre Ursache ist: er macht nicht die Annahme Jener, daß ein Ding, das an sich selbst unschuldig und nicht schlecht ist, darum schlecht ist, weil ein anderes Ding schlecht ist: er begeht nicht den Widerspruch zu erklären, daß Ebendas, was moralisch schlecht ist, nicht moralisch schlecht ist, sondern etwas Anderes, was seine Ursache ist, dies ist. „Sagen, daß das Laster nicht in dem besteht, was lasterhaft ist, sondern in dessen Ursache, ist dasselbe wie sagen, daß Laster nicht im Laster besteht, sondern in dem, was Laster hervorbringt." *)

Stellen wir uns für einen Augenblick auf den Standpunkt Jener, welche behaupten, daß das, was in ererbten oder anerzogenen Eigenschaften begründet ist, kein Verdienst hat. Dieser Ansicht gemäß müßten wir, wenn wir das moralische Verdienst eines Menschen abschätzen wollten, die trefflichen Eigenschaften in Abzug bringen, welche er durch Vererbung oder Erziehung besitzt. Aber dazu sind wir, wie Jeder zugeben wird, nicht im Stande: und wir wären also überhaupt nicht befähigt, irgend ein Urtheil

*) Edwards, a. a. O. S. 272—275.

über das moralische Verdienst eines Menschen zu fällen, — und das heißt: so etwas wie Verdienst würde es in der Menschenwelt gar nicht geben; und aus denselben Gründen auch keine Schuld. Und aus jener Annahme würde sich auch ferner ergeben, daß ein Mensch durch eine gute Erziehung vielleicht moralisch geschädigt wird, und zwar um so mehr, je besser und erfolgreicher sie ist; denn je mehr gute Eigenschaften ihm anerzogen werden, um so mehr muß man, wenn man seine Moralität feststellen will, von seiner Verfassung in Abzug bringen: und vielleicht hätte er ebendiese guten Eigenschaften, wenn sie ihm nicht anerzogen worden wären, durch sich selbst erworben, sodaß sie ihm dann zuzurechnen gewesen wären. Und ebenso wäre die glückliche moralische Anlage, die ein Mensch von seinen Vätern ererbt hat, ein verhängnißvolles Geschenk: aus demselben Grunde. — Diese Erwägungen würden freilich nur dann Bedeutung haben, wenn es unter Voraussetzung der Ungültigkeit des Gesetzes von Ursache und Wirkung überhaupt so etwas wie moralische Eigenschaften, wie Tugend und Laster geben könnte: was, wie wir uns überzeugt haben, nicht der Fall ist.

Was bedeutet überhaupt die Aufgabe, von der Beschaffenheit eines Menschen das Ererbte in Abzug zu bringen? Es bedeutet, seinen gesammten Gattungscharakter von ihm abziehen. Denn würde das Wesen ein *Mensch* sein, wenn es von seinen Vorfahren nicht den Menschen-Charakter ererbt hätte? „Ein Mensch", sagt Stephen*), „hat natürlich Eigenschaften, welche er ererbt hat; aber dies ist nicht so zu verstehen, als ob es einen Menschen gebe *und* ererbte Eigenschaften, welche daher irgendwie seine Verantwortlichkeit verminderten. Der ganze Mensch ist ererbt, wenn wir den Ausdruck brauchen dürfen. Er beginnt bei seiner Geburt mit Eigenschaften, welche natürlich von den Eigenschaften seiner Eltern abhängen .... Die Thatsache, daß er eine besondere

*) Leslie Stephen, The Science of Ethics, p. 289.

Verfassung erbt, schließt nicht mehr ein, daß er Etwas ist und die Verfassung etwas Anderes, Hinzukommendes, als die Thatsache, daß er die allgemeinen Kennzeichen der Menschengattung erbt, einschließt, daß der Mensch Etwas ist, was zu allen seinen wesentlichen Eigenschaften hinzukommt .... Wenn die Eltern Affen wären anstatt Menschen, so würde das Kind ein Affe sein; ... es giebt nicht ein gemeinsames Etwas, welches entweder Affe oder Mensch wird, je nachdem eine verschiedene Form ihm aufgeprägt wird."

„Wenn Alles nur eine Sache des Glücks oder Unglücks ist, wie kann man dann noch von Verdienst und Schuld sprechen?" so wurde gefragt. Nun, wer einen ursächlichen Zusammenhang der Vorgänge annimmt, der meint darum nicht, daß Alles eine Sache des bloßen Glückes oder Unglückes ist: sofern man hierunter (wie in der Regel geschieht) solches versteht, worauf der menschliche Wille keinen Einfluß hat. Was heißt „Verdienst haben"? Ein rechtmäßiger Gegenstand der Belohnung oder des Lobes sein. Was heißt „Schuld auf sich geladen haben"? Ein rechtmäßiger Gegenstand der Bestrafung oder des Tadels sein. Nun, Lob und Tadel, Belohnung und Bestrafung sind rechtmäßig, wenn sie zum Guten bestimmen: und nur unter der Voraussetzung des ursächlichen Zusammenhanges der Vorgänge haben sie diese Kraft. „Daß sie (die Menschen) nicht glauben, man habe sie (die Tugend) von Natur, oder sie komme ganz von selbst, sondern sie sei allerdings lehrbar, und durch Fleiß habe sie Jeder erlangt, der sie erlangt habe, das will ich dir", sagt der platonische Protagoras zum Sokrates,*) „demnächst zu beweisen suchen. Nämlich über ein Übel, von dem Jeder glaubt, wer es hat, habe es von Natur oder durch ein Unglück, erzürnt sich Niemand oder schilt oder belehrt oder

*) Plato's Protagoras, S. 323 u. f., nach Schleiermacher's Übersetzung, S. 258 u. f.

bestraft die mit dergleichen behaftet sind, damit sie etwa aufhören so zu sein, sondern man bemitleidet sie, wie die Häßlichen, die Kleinen, die Schwächlichen; wer wäre wohl so unverständig, gegen solche etwas dergleichen zu thun? weil man nämlich weiß, glaube ich, daß in diesen Dingen das Gute und das Entgegengesetzte den Menschen von Natur oder durch Zufall kommt. Von was für Gutem sie aber glauben, daß es der Mensch durch Fleiß, Übung und Unterricht erlange, wenn Jemand das nicht hat, sondern das entgegengesetzte Böse, darüber entstehen dann die Erzürnungen und die Bestrafungen und die Ermahnungen". Moralisches Verdienst ist erwiesene Tugend, und Tugenden sind Eigenschaften, deren Erwerbung beeinflußt werden kann, da sie, wenigstens in einigem Grade, erworben werden, wenn der Wunsch, sie zu erwerben, stark und andauernd genug ist und dieser Wunsch in den Menschen durch Lob und Tadel hervorgerufen werden kann. Lob und Tadel sind moralische Hebel: sie erwecken oder verstärken die Gewissensgefühle Anderer; sie erleichtern deren Bethätigung im Handeln, indem sie ihre Kraft, die Kraft der socialen Sanktion, zum Einflusse jener noch hinzufügen; und sie ersetzen denen, die noch nicht sittlich entwickelte Wesen sind, das eigentliche Gewissen.

„Verantwortlich sind wir nur für das, was wir verursachen; nun aber ist die Ursache der Ursache auch die Ursache des Verursachten: wenn ich verursacht ebensowohl als Ursache bin, so ist die Ursache meiner selbst auch die Ursache meines Verhaltens; die Verantwortlichkeit fällt also auf die Ursache zurück; und da diese wiederum verursacht ist und ihre Ursache eine unendliche Reihe von Ursachen hinter sich hat, so weicht die Verantwortlichkeit in's Unendliche zurück". So wurde uns eingewandt. Darauf ist zu erwiedern: — Daß wir nur für das, was wir verursachen, verantwortlich sind, ist sehr richtig. Wir sind der verantwortliche Urheber eines Geschehens, wenn wir selbst es durch unsern Willen

herbeigeführt haben; Verantwortlichkeit setzt (physische) Freiheit voraus: wenn ein Mensch zu einer Bewegung, die Schaden verursacht, von einem Andern gezwungen worden ist, — wenn er sie nicht hat herbeiführen *wollen*, — so trifft nicht ihn, sondern den Andern die Verantwortung: nicht er, sondern der Andere ist der Gegenstand der Strafe oder des Tadels. Aber auch für das, was nicht durch seinen Charakter, sondern durch eine Äußerung seiner Zufallswillkür herbeigeführt worden wäre, könnte ein Mensch nicht verantwortlich gemacht werden, weil die Zufallswillkür die Zurechnungsfähigkeit aufheben würde. Ebenso setzt Verdienst (physische) Freiheit voraus: wenn eine That, die nützliche Folgen hatte, nicht aus dem Willen eines Menschen hervorgegangen ist, so können wir auf Grund ihrer keinen Schluß auf die Tugend des Menschen machen. Wir würden diesen Schluß aber auch dann nicht ziehen, auch dann dem Menschen kein Verdienst zuschreiben können, wenn sein Handeln nicht die Wirkung seines Charakters, sondern die Offenbarung einer Zufallswillkür wäre. — Einige haben gesagt, die Gesetzmäßigkeitslehre nähme thatsächlich an, daß der Mensch zu seinem Handeln gezwungen werde: nämlich durch seinen Charakter werde er gezwungen. Aber das ist eine ganz sinnlose Redeweise; denn „ich" bin nicht Etwas und „mein Charakter" ist nicht etwas Anderes, was „mich" „zwingen" kann, sondern „ich" (von der Seite des Handelns betrachtet) und „mein Charakter" ist Dasselbe. Aus seinem Charakter, seiner eigenen Natur gemäß handeln, ist gerade das Gegentheil von gezwungen sein. Wenn wir *nicht* aus unserm Charakter handelten, keinen Charakter hätten, würden wir *dann* verantwortlich sein, Verdienst und Tugend besitzen?

Daß wir nur für das, was wir verursachen, verantwortlich sind, versteht sich von selbst. Aber womit will man die Behauptung begründen, daß, wenn wir selbst verursacht sind, wir nicht

verantwortlich sind? Es mag sein, daß, außer uns, auch noch unsere „Ursachen" zur Verantwortung gezogen werden können; aber daß wir der Verantwortung entgehen, bloß darum, weil wir nicht durch einen Zufall oder ein Wunder, sondern auf natürlichem Wege zur Welt gekommen und entwickelt worden sind, ist eine völlig aus der Luft gegriffene Behauptung. Inwiefern sollte denn unsre Verantwortung erhöht werden, wenn unser Charakter ursachlos, „von selbst", zufällig so ist, wie er ist? Unser Charakter ist doch das, was er ist, und er wird nicht besser und nicht schlechter, ob er nun natürlich oder übernatürlich, aus Nichts oder aus Ursachen entstanden sein mag. Unsre Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit würde in Wirklichkeit nicht erhöht, sondern aufgehoben werden, wenn der angeborene Charakter ein Werk des Zufalls wäre. Denn aus dem Umstande, daß die angeborenen Charaktereigenschaften nicht unter dem Gesetze von Ursache und Wirkung stehen, würde man schließen müssen, daß die Charaktereigenschaften überhaupt nicht unter diesem Gesetze stehen, also nicht beeinflußt werden können, weder durch Lob und Belohnung, noch durch Tadel und Strafe; Zurechnung und Verantwortlichkeit würden also ausgeschlossen sein.

Nach allem Gesagten ist es klar, daß das „Gefühl der Verantwortlichkeit für das, was wir thun, der Zurechnungsfähigkeit für unsre Handlungen", nichts einschließt, was der Lehre von dem ursächlichen Zusammenhange der Erscheinungen des Menschenlebens widerstreitet. Unser Bewußtsein der Schuld, der Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit ist das Bewußtsein, daß unsre Bestrafung — eine obrigkeitliche oder sociale oder moralische Strafe — recht sein würde. Dieses Bewußtsein würde aber verschwinden, wenn wir glaubten, daß unser Handeln nicht aus unserm Charakter entsprungen, sondern das Werk einer Zufallswillkür in uns

wäre; denn ein solches Verhalten wäre unzurechnungsfähig, es wäre nicht ein rechtmäßiger Gegenstand der gesetzlichen Strafe, des Tadels oder des Gewissensschmerzes. Wenn man aber sagt, daß die Verantwortlichkeit eine „Möglichkeit, anders gehandelt zu haben, mithin Freiheit" voraussetzt, so ist das ganz richtig: sie setzt die physische Freiheit voraus, das Vermögen, anders zu handeln, wenn wir anders handeln wollen. Aber sie setzt nicht voraus, daß unter allen gegebenen Bedingungen, also nicht nur bei derselben äußeren Lage, sondern auch bei derselben Charakterverfassung, anders hätte gehandelt werden können; im Gegentheil, wenn das Verhalten nicht eine unfehlbare Folge der Charakterverfassung, sondern das Werk einer Zufallswillkür war, die sich eben so gut auch anders hätte entscheiden können, dann würde die moralische, wie jede andere Verantwortlichkeit aufgehoben sein.

6. Das Bewußtsein des Gesetzes von Ursache und Wirkung.

Die Anerkennung der Allgemeingültigkeit des Gesetzes von Ursache und Wirkung ist von nichts weiter entfernt, als vom Fatalismus. Die abergläubische Vorstellung von einem Fatum, Schicksal, Verhängniß, dem der Mensch unterworfen sei, mußte in Zeiten niedriger wissenschaftlicher und socialer Kultur oft entstehen. Wenn der Mensch unwissend und machtlos den Vorgängen der Natur gegenübersteht, — wenn sie eintreten, ohne daß er ihre Ursachen kennt und fähig ist, sich ihrer zu erwehren, — und wenn er zugleich von einem unnahbaren irdischen Gewaltherrscher sich abhängig weiß, dem gegenüber er ohnmächtig ist, und der in jedem Augenblick ihm jedes Übel zufügen kann, gelangt er leicht zu dem Glauben, daß auch in der Natur ein geheimnißvolles Wesen walte, welches alle, oder alle tief in sein Leben eingreifende Ereignisse vorher bestimmt habe und sie herbeiführen werde, was

auch immer er thun möge. Der Fatalismus ist die Meinung, daß das Menschenlos von einer Macht außer dem Menschen bestimmt werde und der menschliche Wille auf die Gestaltung des Lebens keinen Einfluß habe. „Den Wollenden führen, den Nichtwollenden schleppen die Geschicke.“ Ist es bestimmt, daß ich sterben soll, denkt der Fatalist, so werde ich auch trotz aller meiner Vorsichtsmaßregeln umkommen; ist es aber bestimmt, daß ich nicht sterben soll, so werde ich leben bleiben, wie unvorsichtig oder tollkühn ich auch handeln möge. Thatlosigkeit oder ein unüberlegtes Thun, gemäß den jedesmal gerade auftretenden Trieben, — das hält der Fatalist für die praktische Folgerung, welche aus seinem Glauben zu ziehen sei. Eine logische ist es freilich nicht. „Es steht schon geschrieben, was geschehen und wie es mir ergehen wird,“ sagt der Fatalist. Möge es so sein, antworten wir ihm; aber du weißt nicht, *was* geschehen wird. Du erfährst es erst, wenn es geschieht. Du meinst, durch Thatlosigkeit, oder durch ein Leben gemäß den Trieben des Augenblicks, dir die größtmögliche Ruhe oder Annehmlichkeit zu bereiten; aber damit widersprichst du deiner eigenen Lehre, der gemäß du auf Gestaltung deiner Zukunft gar keinen Einfluß ausüben kannst. Ob du unthätig bleibst oder nicht, ob du deinen sinnlichen Trieben folgst oder nicht, ob du mit oder ohne Überlegung handelst, — es bleibt sich nach deiner Lehre Alles gleich: geschehen wird, was geschehen muß, ohne dich und trotz deiner. Aus dem Fatalismus läßt sich gar keine praktische Folgerung ziehen. „Giebt es doch für Sterbliche“, wie der Chor im Sophokles' Antigone sagt, „*niemals* Erlösung aus der vorbestimmten Noth.“

Gegner haben gesagt, unsere Lehre sei in Wirklichkeit Fatalismus. Denn sie erkläre ja, daß Alles, was geschehen ist, geschieht und geschehen wird, nothwendig so ist, daß keine Handlung anders ein kann, sondern gerade so sein muß, Alles ewigen und unveränderlichen Gesetzen unterworfen ist. Ein solches, einem allwissenden Geiste für alle Zukunft vorausbekannte Handeln verdiene gar nicht mehr den Namen *Handeln*. Wenn ein Anhänger unserer Lehre an den praktischen Nutzen der Wissenschaft glaube, so sei dies nur eine Inkonsequenz; denn unsre Lehre würdige den Menschen zur Rolle eines Zuschauers herab. Alles Streben nach Veredlung seiner selbst oder Anderer werde durch den Fatalismus dieser Lehre aufgehoben. — Hierauf ist Folgendes zu erwiedern. Unsre Lehre ist die, daß das Wollen des Menschen Ursachen und Wirkungen hat; der Fatalismus ist die Lehre, daß das Wollen des Menschen keine Wirkungen hat, oder wenigstens keine solche, welche das Lebenslos des Menschen berühren. Die Einsicht, daß in allen Begebenheiten der Weltgeschichte, unorganischen wie organischen und animalen und menschlichen, ein ununterbrochener natürlicher Zusammenhang besteht, daß im besondern die Handlungen der Menschen die Wirkungen von gesetzmäßig auftretenden Motiven sind, liegt dem Fatalismus ganz fern. Dieser hält das Geschehene einiger Wirkungen für gewiß und nothwendig; aber die Erkenntniß, daß, um diese herbeizuführen, eine Reihe von natürlichen Ursachen und Wirkungen erforderlich ist, geht ihm völlig ab; vielmehr meint er, daß, wenn das durch das Verhängniß bestimmte Ereigniß nicht durch natürliche Ursachen herbeigeführt wird, jenes geheimnißvolle Etwas es durch unmittelbares Eingreifen in's Werk setzen werde. — Indem unsre Lehre die unbeschränkte Geltung des Gesetzes von Ursache und Wirkung anerkennt, erklärt sie, daß alles Geschehen, auch alles Thun und Treiben der Menschen, ein Gegenstand der, die Ursachen und Wirkungen erforschenden Wissenschaft sei. Der Gegner verkehrt hier, wie auf anderen Punkten, die Wahrheit in ihr Gegentheil. Er ist es, der läugnet, daß das Menschenleben ein Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung sein könne; er ist es, der die praktische Bedeutung, die nützliche Wirkung der Wissenschaft

in Frage stellt, da er die Unverbrüchlichkeit des Gesetzes von Ursache und Wirkung läugnet. Er ist es, der, wenigstens den menschlichen Dingen gegenüber, den Menschen „zur Rolle eines Zuschauers herabwürdigt", indem er Rath, Ermahnung, Befehl, Lob und Tadel, Strafe und Belohnung und das Streben nach Vervollkommnung vergeblich macht. Er gerade ist fatalistisch; denn nach seiner Zufallslehre ebenso wie nach der Verhängnißlehre haben wir auf die Gestaltung unsres künftigen moralischen Lebens keinen Einfluß. Unsere Lehre giebt uns Zuversicht und Vertrauen auf die menschliche Kraft, indem sie uns sagt, daß alle Vorgänge, wie Ursachen, auch Wirkungen haben, daß kein Geschehen ohne Folgen, ohne „ewige Folgen" ist, daß in der Kette der Ursachen und Wirkungen der Wille ein Glied ist und zwar das für die Gestaltung des menschlichen Schicksals wichtigste Glied, daß das Ergehen des Menschen zum großen Theile von ihm selbst abhängig und „Jeder seines Glückes Schmied" ist. „Sein Schicksal schafft sich selbst der Mann". Sie sagt ihm, daß „jedes Gefühl, jeder Beschluß, jede Handlung einen Stein zum Aufbau des menschlichen Charakters fügt."*) Die Meinung, das menschliche Wollen sei vergeblich, falls das Geschehen eine ununterbrochene Kette von Ursachen und Wirkungen ist, würde richtig sein, wenn das Wollen nicht selbst ein Glied in dieser Kette wäre. Nicht unsre Lehre, die gegnerische ist es, welche das Wollen aus dem natürlichen Zusammenhange von Ursachen und Wirkungen herausnimmt und es dadurch zu einer für diesen gleichgültigen Erscheinung macht. Menschliche Bestrebungen sind existirende Vorgänge, Ursachen von Wirkungen, wie sie selbst Wirkungen von Ursachen sind. Meinen, daß man den Gang der Dinge nicht beeinflussen könne, falls dieselben in ursächlicher Verbindung ständen, heißt meinen, daß es, wenn die Organe in gesunder Verfassung sind, vergeblich ist, die

*) Höffding, Die Grundlage der humanen Ethik. S. 86.

Augen öffnen zu wollen, um zu sehen, falls bei einer gesunden Verfassung des Menschen eine unverbrüchliche Verbindung besteht zwischen dem Willen, die Augen zu öffnen, und dem wirklichen Öffnen derselben und zwischen dem Öffnen derselben im Tageslicht und dem wirklichen Sehen.*) Wenn die Dinge *nicht* in ursächlicher Verbindung ständen, dann in der That würden wir sie nicht beeinflussen können.

Über das Spiel mit dem Worte „nothwendig", dessen die Gegner sich schuldig machen, indem sie unsre Lehre des Fatalismus bezichtigen, ist nach allem Gesagten, kein Wort weiter zu verlieren. Die Behauptung ferner, das Handeln würde nicht mehr diesen Namen verdienen, wenn es vorausbekannt, vorausfagbar wäre, ist ebenso sinnreich, wie der Satz: Das Brennen, Blühen, Fliegen, Sehen verdient nicht mehr diese Namen, wenn es vorausfagbar ist. Gehört es etwa zur Definition des Handelns, daß es *nicht* vorausfagbar, *zufällig* ist? Wir haben, als wir die moralische Beurtheilung einer Handlung untersuchten, die Punkte betrachtet, welche an einer Handlung zu unterscheiden sind: der Zufall ist uns dabei aber nicht zu Gesicht gekommen. Wenn das Handeln *nicht* verursacht wäre, *dann* in der That wäre es kein Handeln, weil nicht das Werk der Selbstbestimmung. — Einem allwissenden Geiste würde Alles und daher auch mein künftiges Handeln im voraus bekannt sein; er würde wissen, ob ich in irgend einer künftigen Lage gut oder schlecht handeln, glücklich oder elend sein werde; ich habe diese Kenntniß nicht, ich weiß nur, daß alles, was geschehen wird, durch natürliche Ursachen herbeigeführt werden wird. Aber zwischen diesem Wissen und einer Annahme etwa, daß ich schlecht handeln oder unglücklich sein werde, besteht kein Zusammenhang, — daraus, daß alles, was geschehen wird „nothwendig" sein wird (im logischen Sinne des Wortes), folgt nicht,

*) Vgl. Edwards, a. a. O., S. 313.

daß ich nothwendig schlecht oder unglücklich sein werde, ebenso wenig wie daraus folgt, daß ich nothwendig gut oder glücklich sein werde; sondern ich weiß nur, daß, wenn ich schlecht bin und mein Charakter sich inzwischen nicht zum Guten verändert, ich schlecht handeln werde, und, wenn ich gut bin und mein Charakter sich inzwischen nicht zu Schlechten verändert, ich gut handeln werde, — und daß, wenn ich recht thue, ich moralische Freude, und, wenn ich unrecht thue, moralisches Leid fühlen werde. — Wenn man endlich sagt, die Lehre von der Gesetzmäßigkeit des menschlichen Handeln sei Fatalismus, weil sie die Handlungen *Gesetzen* der Natur unterwirft, so vergißt man, daß „Gesetze" nicht selbständige Wesenheiten über den Thatsachen, sondern von uns gebildete Regeln sind, welche die Gleichförmigkeiten von Thatsachen in einem Satze ausdrücken, und daher die Thatsachen nicht den „Gesetzen", sondern die „Gesetze" den Thatsachen gehorchen.

Der Fatalismus folgt aus der Erkenntniß des ursächlichen Zusammenhanges der Vorgänge nicht. Welchen Einfluß hat diese Erkenntniß auf das menschliche Bewußtsein wirklich?

Manche haben gesagt, diese Erkenntniß hebe das Gefühl der Verantwortlichkeit auf, sie verhindere uns, noch ferner zu loben und zu tadeln, sie lasse den Gewissensschmerz verschwinden, sie mache eine moralische Beurtheilung unmöglich. Alles begreifen heiße Alles verzeihen. Die vorangegangenen Erwägungen haben uns gezeigt, wie unbegründet solche Behauptungen sind; sie haben den Nachweis geführt, daß die moralischen Begriffe die Allgemeingültigkeit des Gesetzes von Ursache und Wirkung gerade zur Voraussetzung haben und durch die Lehre vom Zufall aufgehoben werden. Das Bestechende, welches Redewendungen wie diese haben: „Wer Handlungen als *Wirkungen* erkennt, hört auf sie als Verdienst oder Schuld zuzurechnen", liegt an dem Doppelsinn der gebrauchten *Wörter*: „Wirkung", oder „nothwendig", „muß," ꝛc.: welche in der einen ihrer Bedeutungen ein mechanisches, dem Einfluß des menschlichen Willens entzogenes Geschehen bezeichnen. Diesen Umstand können schlechte Menschen zu ihrer Entschuldigung zu benutzen versuchen; aber „diejenigen, welche unredlich sind und nur Sophismen, sich zu rechtfertigen, suchen, sind niemals in Verlegenheit, solche zu finden: die Furcht, ihnen solche zu liefern, wäre eine kindische Sorge."*)

Also nochmals, wir fragen nicht: Was läßt sich durch Trugschlüsse, mit Unrecht aus unsrer Lehre folgern? sondern: Welchen Einfluß hat sie wirklich auf den Menschen?

Die Auffassung des Handelns von Seiten des Gemüths und die von Seiten des Verstandes sind zwei ganz verschiedenartige Vorgänge, die ebendarum einander in keiner Weise widerstreiten. Das Gemüth reagiert, so zu sagen, auf die Betrachtung der Handlungen und Charaktereigenschaften mit bestimmten Gefühlen; der Verstand denkt über ihre Ursachen nach. Diese beiden Prozesse stehen nicht im Widerspruch mit einander, so wenig es ein Widerspruch ist, sich an dem Geruche einer Rose zu erfreuen und über die zu Grunde liegende chemische Verbindung nachzudenken; aber allerdings kann der menschliche Geist sich gleichzeitig nur auf eine Operation concentriren und daher nicht stark fühlen, während er über etwas nachdenkt. Die ursächliche Erklärung einer Erscheinung ist nicht die Rechtfertigung derselben; sie enthält nicht die Bestimmung, daß sie werthvoll ist, so wenig wie die, daß sie werthlos oder verwerflich ist.**) Eine schlechte Eigenschaft wird in unseren Augen nicht schön dadurch, daß wir zu erkennen glauben,

*) Marion, De la solidarité morale.

**) Vgl. Georges Renard, L'homme est-il libre? (Paris, Librairie Germer Baillière et Cie., Volume No. 67 de la „Bibliothèque utile", à 1 fr.) p. 150.

wir haben sie von Vater oder Mutter geerbt; sie hört darum nicht auf, wehe zu thun.

Unsre Lehre zwingt uns, *über menschliches Handeln nachzudenken*. Man kann aber nicht stark fühlen, während man nachdenkt; und je öfter man nachdenkt, um so öfter werden Gefühle in den Hintergrund gedrängt. Und über eine Handlung nachdenken, heißt: nicht bei ihr stehen bleiben, sondern auf ihre *Ursachen* zurückgehen und ihre Wirkungen verfolgen; und wenn die Handlung tadelnswerth ist, so wird das Nachdenken erkennen, daß der Tadel nicht nur den Handelnden selbst, sondern auch die trifft, welche an seiner schlechten Charakterbeschaffenheit schuld sind. Die moralische Gemüthsbewegung verbreitet sich also über ihren ursprünglichen Gegenstand hinaus auf ein weiteres Gebiet, und ebendadurch wird ihre Heftigkeit gebrochen. Unsre Lehre wirkt also in der That, aus den beiden angeführten Gründen, auf eine Milderung der Gemüthsbewegungen hin, welche sich auf das Vergangene beziehen. Dies ist der Kern von Wahrheit, der in dem Worte jener geistreichen Französin liegt: „Alles begreifen heißt *zur Hälfte* verzeihen." Aber unsre Lehre führt nicht eine Milderung *aller* Gefühle herbei: sie mildert die Gefühle des Hasses, der Rache, des Abscheus, kurz alle schmerzlichen, feindlichen Gefühle, welche, als eine zeitweilige Störung, den Frieden der Seele unterbrechen; ebendadurch aber wirkt sie darauf hin, daß jenes Gefühl, welches im Gemüthe eines entwickelten Menschenwesens eine dauernde Stätte hat, sich ungehemmter bethätige: die Menschenliebe. Mitleid und Kummer läßt sie oft an Stelle des Hasses und der Rache treten. Dieser Einfluß unsrer Lehre auf das Gefühlsleben ist ein im höchsten Grade segensreicher; denn er macht den Menschen dem Menschen als solchen freundlicher gesinnt, und ebendadurch führt er zu besserem Handeln.

Auch die übergroße Heftigkeit des Schmerzes über eigenes

Verhalten wird durch unsre Lehre gemildert, aus den angeführten Gründen; und auch dies ist ein wohlthätiger Einfluß: denn jener Grad des Schmerzes kann leicht zur Verzweiflung, zum Verluste jeglichen Selbstvertrauens, jeglicher Hoffnung auf sittliche Besserung führen; unsre Lehre schwächt den Schmerz aber nicht in dem Maße, daß er aufhören würde, seine Aufgabe zu erfüllen: den Menschen zu bestimmen, sich zu bessern. Von dem gesammten Zustande, der oft als Gewissensbilligung angesehen wird, läßt unsre Lehre die Gefühle der Überhebung verschwinden, die nur zu oft mit derselben verbunden sind; an ihre Stelle tritt Dankgefühl und Bescheidenheit: und das ist ein Einfluß, der weder das innere Glück vermindert, noch auf ein minder gutes Handeln hinwirkt.

Wie unser Schmerz über das Schlimme in menschlichen Handlungen durch die Erkenntniß von deren ursächlicher Bedingtheit gemildert wird, so wird überhaupt unser Leid über die Übel des Daseins durch die Erkenntniß ihrer *Nothwendigkeit* gemildert. „Insoweit der Geist alle Dinge als nothwendig erkennt", sagt Spinoza*), „hat er eine größere Macht über die Gemüthsbewegungen oder leidet er weniger von ihnen". Die allgemeinen Übel sind wirklich, aber sie sind nicht gewollt von einem bewußten Wesen, sie können daher nicht ein Gegenstand des Zornes sein. Sie sind da, sie werden nothwendig herbeigeführt durch die Verfassung der Welt, welche doch, als Ganzes, ein Gegenstand der Freude ist. Diese Einsicht gewährt uns Trost und Beruhigung.

Über die Handlungen nachdenken heißt nicht nur, auf ihre Ursachen zurückgehen, sondern auch, ihre *Wirkungen* verfolgen. Die Wirkungen, auf welche es letzten Endes ankommt, sind die auf Leben, Tüchtigkeit und Glück der Menschheit. Handlungen, welche auf diese einen fördernden oder nachtheiligen Einfluß aus-

*) Spinoza, Ethik, V. Theil, 6. Lehrsatz.

üben, müssen in Jedem, dem das Wohl der Menschheit nicht gleichgültig ist, starke Gefühle erregen. Während der weite Rückblick, den unsre Lehre uns machen läßt, die schmerzlichen Gefühle mildert, die sich auf das Vergangene richten, steigert der weite Vorblick, zu dem jene uns führt, die Gesammtkraft der Gefühle, die sich auf die Zukunft beziehen. Man kann allerdings nicht stark fühlen, während man nachdenkt; aber ein starkes Gefühl kann dem Nachdenken, welches zu einem für die Zukunft wichtigen Ergebniß gelangt ist, folgen; und je öfter, bei häufigem Nachdenken über menschliche Angelegenheiten, solche Ergebnisse gewonnen werden, um so öfter werden Gemüthsbewegungen erregt werden. Doch werden Gefühle, denen längere Vernunftprocesse vorangegangen sind, meist nicht die leidenschaftliche Heftigkeit der unmittelbaren Triebe haben, sondern eine ruhigere, obzwar dabei oft nicht minder starke Wirksamkeit ausüben.

Wir verfolgen die Wirkungen des Handelns Anderer und die unsers eigenen Verhaltens. Der Gedanke an die verhängnißvollen Wirkungen des Handelns Anderer verhindert die zu große Milde des Tadels oder der Strafe, indem er uns zuruft: Sei nicht milder, als du sein darfst! Der Gedanke an die naturgesetzlichen Folgen des eigenen Thuns führt zu einem weiseren und ernsteren Verhalten. Wer klar erkannt hat, daß keine Handlung ohne Motive erfolgt, der wird, wenn er einen Menschen zu einer bestimmten Handlung veranlassen will, in einer zweckmäßigen Weise an seine Motive appelliren; und wenn er erkennt, daß er in Jenem keine oder keine hinreichenden Motive für die Handlung wachrufen kann, wird er nicht erst einen Versuch machen, ihn zu derselben zu bestimmen. Er wird in Folge dessen vielen Enttäuschungen entgehen und seltener sich über seine Nebenmenschen ärgern und ihnen also freundlicher gesinnt bleiben; und er wird wirksamer handeln. Aber weit wichtiger, moralisch bedeutsamer

ist der Einfluß, den unsre Lehre ausübt, indem sie uns an die fortdauernden Folgen unsers Thuns denken läßt.

Es giebt ein Gesetz von der Erhaltung der Kraft auch in der moralischen Welt: Jeder kann das Wort des Faust zu dem seinigen machen:

Es kann die Spur von meinen Erdetagen
Nicht in Aeonen untergehn!

Welche mächtige Sanktion verleiht dieser Gedanke unserm Handeln, welche ernste, feierliche Bedeutung unserm Leben! Wie erhöht er unser Selbstgefühl, wie erweckt er das Bewußtsein unsrer schöpferischen Verantwortlichkeit! Wie wirkt dieser, selbstlose Unsterblichkeit verheißende Gedanke in uns als Todesüberwinder!

Nichts geht verloren! Die Folgen unsers Handelns sind unaufhebbar! Wenn eine Handlung einmal gethan ist, so gehört sie nicht mehr uns, — sie verbreitet ihren Einfluß in weiter und weiter werdenden Wellen, in alle Ewigkeit. „Unsre Thaten", sagt George Eliot, „sind gleich Kindern, die uns geboren werden; sie leben und handeln unabhängig von unserm eigenen Willen. Nein, Kinder können erdrosselt werden, aber Thaten niemals: sie haben ein unzerstörbares Leben, sowohl in als außer unserm Bewußtsein".

Unsere Thaten haben wirklich ein „unzerstörbares Leben in unserem Bewußtsein". Unser Dasein besteht nicht aus einer Reihe zusammenhangsloser Augenblicke (wie die Lehre vom Zufall es darstellt) und wir fangen nicht in jedem Augenblicke wieder von vorn an, das Gestern ist nicht gleichgültig für das Heute und das Heute nicht gleichgültig für das Morgen; sondern unser Leben hat Kontinuität und Solidarität: jeder Theil desselben steht unter dem Einfluß der vorangegangenen und beeinflußt die folgenden. Jede Vergangenheit hat gesät, jede Zukunft erntet Gutes oder Böses. „Der kleinste Schritt zum Schlechten", sagt Shaftesbury, „verändert den Charakter und den Werth des Lebens"; und das-

selbe gilt von der kleinsten guten That. Jede gute That erleichtert uns künftige, sie bereitet besseren den Weg, sie giebt uns freudiges Selbstvertrauen und erhöht dadurch unsre moralische Kraft. Eine schlechte That aber erschwert das bessere Handeln; sie erscheint dem Handelnden oft wie ein Verhängniß, das ihn zwingt, auf der Bahn des Schlechten immer weiter zu schreiten, da es eine Umkehr nun doch nicht mehr gebe. „Unsere Handlungen bestimmen uns eben so sehr, wie wir unsre Handlungen bestimmen", sagt jene große Dichterin, deren Worte wir schon einmal anführten. „In unsren Handlungen ist eine schreckliche Kraft, die aus dem ehrlichen Manne zuerst einen Betrüger machen kann, dann machen kann, daß er sich dieser Veränderung anpaßt, aus dem Grunde, weil der zweite Fehler, nachdem der erste einmal gegeben ist, sich als der einzig mögliche Ausweg und als das, was von nun an das Beste ist, darstellt .... Europa, sagt man, fügt sich der vollendeten Thatsache; es verhält sich ebenso bei dem einzelnen Menschen". Henrik Ibsen hat in der Figur des Konsuls in seinem Drama „Die Stützen der Gesellschaft" diese Wahrheit zur Anschauung gebracht. Und nicht bloß haben schlechte Handlungen andere solche zur Folge, sondern viele kleine schlechte Thaten bereiten allmählich den Zündstoff vor, der, wenn gewisse äußere Umstände eintreten, scheinbar plötzlich in einer sehr bösen That explodiren kann.

Nicht nur unsre Handlungen, auch unsre Gefühle und Gedanken haben in uns ihre ewigen Folgen. Daher die Gebote: Du sollst nicht *begehren*, was unrecht ist! und: Sei *wachsam* und *treu*!

Es giebt aber keine Handlungen und keine Gefühle und Gedanken, die *nur* in uns Folgen hätten: sie alle verbreiten ihren Einfluß auch auf Andere. Wer seine eigene körperliche oder geistige Gesundheit benachtheiligt, kann dadurch die seiner Nachkommen schädigen. „Der Väter Missethat wird heimgesucht an den Kindern bis in das dritte und vierte Glied."*) Wer sich aber leiblich oder geistig oder sittlich vervollkommnet, der segnet Kind und Kindeskinder. Der Einfluß unseres Handelns erstreckt sich jedoch nicht nur auf unsre Familie, — er ist ein, im strengsten Sinne des Wortes, unermeßlicher: er geht in alle Weiten und alle Fernen. Wie muß den, der das Gerechte und Gute will, dieser Gedanke erheben und beglücken! Kann irgend ein anderer mehr die Heiligkeit unsrer moralischen Verpflichtung erhöhen?

Nur einer vielleicht noch mehr: der Gedanke, daß *nur wir allein* Gerechtigkeit in der Welt schaffen können! Die kosmischen Mächte außer uns verwirklichen unsre Ideale nicht. Wenn wir selbstbewußte Wesen uns nicht selbst helfen, so hilft uns Niemand. Wenn wir nicht selbst unsern Brüdern helfen, so hilft ihnen Niemand. Götter werden ihnen nicht helfen und auch nicht „die Zeit." Sehr gut sagt John Morley**): „Die Menschheit schreitet doch nicht etwa fort, wie der Zeiger an der Uhr, durch ein mechanisches Räderwerk getrieben. Sie kann sich nicht etwa auf ein Menschenalter zur Ruhe legen mit dem tröstlichen Bewußtsein, nach Ablauf von dreißig Jahren in einem erheblich fortgeschrittenen Zustand wieder aufzuwachen. Das Wenige, was wir überhaupt von Fortschritt sehen, kommt vielmehr lediglich durch menschliches Streben und menschliches Handeln zu Stande. . . . Wer etwa meint, daß Mißbräuche, thörichte Gewohnheiten, kraftvergeuderische Einrichtungen sich selber aus der Welt schaffen, der vergißt die Thatsache, daß meistentheils das eigennützige Interesse ganzer Klassen mit

*) Vgl. Th. Ribot, L'hérédité psychologique. II. Éd. Paris 1882. I. Partie, chap. 5: L'hérédité des sentiments et des passions. III. Partie, chap. 3. Les conséquences morales de l'hérédité.

**) John Morley, On Compromise. Unter dem Titel „Überzeugungstreue" von Ludwig Haller in's Deutsche übersetzt und mit einer lesenswerthen Einleitung versehen.

einem jeden dieser Mißbräuche mehr oder weniger eng verknüpft ist.“ Es giebt nicht nur ein Wachsen und Blühen, es giebt auch ein Aussterben der Geschlechter, nicht nur einen Fortschritt, sondern auch einen Rückschritt und Untergang der Völker. Ein Jeder von uns kann dazu mitwirken, daß unsre Menschheit nicht sterbe, sondern lebe und blühe und besser werde. Ein Jeder von uns trägt die Mitverantwortung.

Rekapituliren wir. — Sich verantworten heißt: auf eine Klage antworten. Verantwortlichkeit schließt Anklagbarkeit und, sofern die Anklage nicht entkräftet werden kann, Strafbarkeit ein (oder Verbindlichkeit zum Schadenersatz). Der Art der Strafe entsprechend, ist die Verantwortlichkeit eine juridische, eine sociale oder eine moralische. Verwandt damit ist der Begriff der Zurechnung: sie ist die Beziehung einer (im besondern: strafbaren) Handlung auf ihren Urheber. Zurechnungsfähigkeit ist eine solche Verfassung des Handelnden, die ihn zu einem geeigneten Gegenstande der Strafe macht, wenn er die Regeln des Rechts oder der Sitte übertritt; Unzurechnungsfähigkeit bezeichnet solche Eigenschaften oder Zustände, welche die Strafe ausschließen. Und die Strafe ist in allen Fällen auszuschließen, in welchen sie nicht ihren Zweck erfüllen, nicht die gute Wirkung haben kann, größeren Übeln vorzubeugen. Die Rechtmäßigkeit der Strafe und mithin die Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit hat daher die Gültigkeit des Gesetzes von Ursache und Wirkung zur Voraussetzung: eine Zufügung von Übeln, welche nicht auf die Verhinderung größerer Übel hinwirken könnte, wäre unrecht. Allerdings hat die Strafe sich ursprünglich aus dem Rachetrieb entwickelt; aber ihre sittliche Rechtfertigung findet sie nicht darin, daß sie Befriedigung eines Triebes ist, sondern darin, daß sie das nothwendige Mittel ist, größeres Unheil abzuwenden.

Wenn die Handlungen nicht die Folgen der Charakterbeschaffenheit des Handelnden, sondern zufällig wären, so würde es keinen Gewissensschmerz und keine Gewissensfreude geben: der Mensch könnte aus ihnen ja nicht sich selbst erkennen, sie gingen ihn nichts an. Und ebensowenig könnten ursachlose Handlungen ein Gegenstand des Lobes oder Tadels sein: wir würden ja aus ihnen nicht auf die Absichten, die Motive, den Charakter schließen können, und der Tadel oder das Lob könnte nicht auf eine Besserung oder Ermuthigung zum Guten hinwirken. Und mit der Aufhebung von Lob und Tadel und Strafe und mit der Vernichtung des Unterschiedes der Charaktere — Folgen der Annahme der Zufallswillkür — würden auch die Begriffe Verdienst und Schuld hinfällig werden: Verdienst haben heißt ein rechtmäßiger Gegenstand des Lobes, schuldig sein ein solcher des Tadels und der Strafe sein. Moralisches Verdienst ist durch Thaten bewiesene Tugend, und Tugenden sind gute Willenseigenschaften, deren Erwerbung durch Lob und Tadel beeinflußt werden kann.

Wer zum Bewußtsein der Allgemeingültigkeit des Gesetzes von Ursache und Wirkung gelangt, ist von nichts weiter als vom Fatalismus entfernt. Dieser ist die Meinung, daß das Wollen des Menschen für sein Schicksal ohne Belang ist; während wir erkannt haben, daß es gerade ein entscheidender Faktor ist. Aber den Einfluß hat jene Erkenntniß in der That, daß sie unsre Gefühle des Hasses, der Rache, des Abscheus mildert und Menschlichkeit auch dem Verbrecher gegenüber uns einflößt. Wir gewahren, wie mächtig äußere Umstände, im besondern die gesellschaftlichen Einrichtungen sind: und unser Unwille richtet sich mehr noch als auf den Verbrecher auf die Mängel der socialen Ordnung, welche Menschen zu Verbrechern werden läßt: und wir suchen nach Kräften mitzuwirken, daß diese Unordnung beseitigt werde. Unsre Gefühle, die sich auf die Zukunft beziehen, werden gesteigert durch

die Erkenntniß der nothwendigen Folgen der gegenwärtigen Handlungen für das Ergehen der Menschheit. Diese Erkenntniß bewahrt uns davor, den Tadel und die Strafe zu milde werden zu lassen; sie steigert unser Verantwortlichkeitsgefühl und giebt uns Muth und ausharrende Geduld in unserm Kampfe gegen Elend und Finsterniß; sie führt uns zu einem ernsteren Verhalten gegen uns selbst. Unsre Thaten haben auch in uns ihre Folgen. Jesus mahnt uns: „Wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht"; und Ben Asai spricht: „Übe jede Tugend und fliehe jede Sünde; denn eine Tugend zieht die andern nach sich, so wie eine Sünde die andern nach sich zieht. Lohn der Tugend ist Tugend und Lohn der Sünde ist Sünde." Und dies Wort gilt nicht bloß für den Einfluß unsres Handelns auf uns, sondern auch für den auf unsre Nebenmenschen: Lohn unsrer Tugend ist auch die Tugend Anderer.

Wir haben erkannt, daß das Bewußtsein des Gesetzes von Ursache und Wirkung unser Verantwortlichkeitsgefühl erhöhen muß. Was kann es denn nun aber sein, was so Viele gerade zu der entgegengesetzten Meinung geführt hat? Es waren theils Fehlschlüsse, welche in der Zweideutigkeit von Wörtern, wie „können", „müssen", „möglich", „nothwendig", ihren Grund hatten, theils war es eine Folge des Einflusses der Theologie. Deren Verhältniß zur Moral wollen wir nun untersuchen.

Achter Abschnitt.

Die Moral und die Theologie.

„Nicht Religion als Pflicht,
sondern Pflicht als Religion".
Felix Adler.

1. Gottes Wille als Grundlage der Moral.

Noch heutigen Tages hört man oft die Behauptung, die Moral ruhe auf der Religion. Wenn dies wahr wäre, so müßten wir um die Zukunft des Menschengeschlechts besorgt sein; denn es ist eine Thatsache, daß der religiöse Glaube in allen civilisirten Gesellschaften Rückschritte macht, in eben dem Maße, als die Wissenschaften fortschreiten. Aber die ganze vorangegangene Untersuchung hat die Grundlosigkeit jener Behauptung dargethan: wir haben es nirgends nöthig gefunden, die Sätze der Moral durch Lehren der Religion zu stützen. Sehen wir jedoch einmal von diesem bereits geführten Nachweise der Unabhängigkeit der Moral ab und unterwerfen wir jene Meinung einer besonderen, eingehenden Prüfung.

„Die Moral ruht auf der Religion", so sagt man. Was bedeutet hier das Wort „Moral", was „Religion"? Wir irren wohl nicht, wenn wir sagen, daß unter „Moral" hier ein gerechtes, gewissenhaftes Verhalten und unter „Religion" der Glaube an einen persönlichen Gott und eine Unsterblichkeit der Seele verstanden wird. Jener Satz besagt also: Das gerechte, gewissenhafte

Verhalten beruht auf dem Glauben an einen persönlichen Gott und an eine Unsterblichkeit der Seele.

Daß sich das Dasein eines persönlichen Gottes und eine Unsterblichkeit der Seele nicht beweisen läßt, wird in der wissenschaftlichen Welt, nach den Untersuchungen Hume's*) und Kant's,**) fast allgemein zugestanden. Aber gehen wir einmal von der Voraussetzung aus, es gebe ein persönliches höheres Wesen, welches Gewalt hat über unser Schicksal, und dieses Wesen befehle uns etwas. Warum sollten wir seinem Verlangen Folge leisten?

Wenn ein mächtiger Tyrann einem Menschen befiehlt, dies oder das zu thun, was gegen dessen Gewissen ist; wenn er ihm reiche Belohnung verspricht, falls er es thut, und furchtbare Folterqualen androht, falls er nicht gehorcht: ist der Gehorsam eines also Bedrohten etwas Moralisches? Ist sklavische Furcht vor einem Tyrannen etwas Gutes und Edles? „Dies Alles will ich dir geben, so du niederfällst und mich anbetest", sagte nach der Bibel der Versucher zum Menschensohne: — wäre die Anbetung des Teufels etwas Moralisches? Warum wurde es nun als etwas Böses dargestellt, dem Willen eines Satans zu folgen, und als etwas Gutes, dem Willen Gottes zu folgen? Doch darum, weil der Satan als böse und Gott als gut vorgestellt wurde. Also nicht, weil Gott ein mächtiges Wesen ist, das Gewalt hat über unser Glück und Unglück, ist es moralisch gut, seinem Worte zu gehorchen: denn für ein solches mächtiges Wesen wurde auch der Teufel gehalten, und jeder nichtswürdigste Tyrann ist ein Wesen, das Gewalt hat über den Menschen und ihn elend machen kann: und Unterwürfigkeit gegen ein mächtiges böses Wesen wird nicht

*) David Hume, Dialoge über natürliche Religion. Über Selbstmord und Unsterblichkeit der Seele. Deutsche Übersetzung von Friedrich Paulsen. (Leipzig 1877, in der „Philosophischen Bibliothek".)

**) Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft.

für Tugend gehalten; — sondern weil Gott gut ist, ist es recht und gut, seinem Willen zu folgen, — weil Gott gebietet, was recht ist.

Gottes Wille ist gut: was heißt dies nun? Offenbar wollen wir damit diesen göttlichen Willen näher bestimmen. Wenn wir Gott wegen seiner Gerechtigkeit, Güte und Weisheit preisen, so wollen wir damit gewisse Eigenschaften von ihm aussagen: wir müssen dabei also annehmen, daß diese Begriffe etwas an sich selbst bedeuten; denn sonst brauchen wir Worte ohne Sinn. „Wenn wir mit den Worten gut und gerecht keine andere Begriffe verbinden, als daß solches göttlicher Befehl ist", erklärt Erzbischof Whately, „so heißt sagen, daß Gott gut ist und seine Befehle gerecht sind, nur sagen, daß Gott ist, was er ist, und will, was er will: was ebenso von einem jeden Wesen in der Welt gesagt werden könnte."*)

Wenn es also gut, wenn es eine Sache der Pflicht und nicht bloß der selbstsüchtigen Klugheit sein soll, Gottes Willen zu gehorchen**), so muß Gott gut sein, so muß sein Wille auf das Gute gerichtet sein; und dies wieder setzt voraus, daß das Gute etwas an sich selbst ist, abgesehen davon, daß Gott es will. Was jenes persönliche Weltwesen, auf das der Gläubige vertraut, zur Gottheit macht und nicht etwa zum Ahriman, sind, mit einem Worte, seine moralischen Eigenschaften. Und wer läugnet, daß diese an sich selbst eine Bedeutung haben, der beraubt damit Gott

*) Erzbischof Whately's Annotations to Paley's Moral and Political Philosophy, B. I. chap. V. p. 24. Vgl. Shaftesbury's Characteristics, Vol. I. p. 49; Vol. II. p. 267; und Desselben Letters to a Student, p. 29.

**) Vgl. Hutcheson, An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue. II. Treatise: Concerning Moral Good and Evil. Section VII.

seines moralischen Wesens. Die moralischen Bestimmungen müssen also bereits ausgemacht sein, wenn wir Gott für ein moralisches Wesen erklären und behaupten sollen, daß es recht sei, Gott zu gehorchen.

Daß die moralischen Unterschiede etwas an sich selbst bedeuten, ist eine Annahme, welche die Gottesgläubigen einer gesitteten Gesellschaft in der Regel gemacht haben. Sie rühmen die reine Moral ihrer Religion, indem sie diese mit anderen vergleichen: — und sie unterwerfen insofern also die verschiedenen Religionen dem Richterspruche der Moral. Und wenn wir im besondern das christliche Evangelium befragen, so finden wir, daß dieses die sittlichen Bestimmungen im Allgemeinen schon voraussetzt und nur auf eine Befolgung der Regeln des Rechten dringt. „Was wahrhaftig ist, was ehrbar, was gerecht, was keusch, was lieblich, was wohllautet, ist etwa eine Tugend, ist etwa ein Lob, dem denket nach".

Wenn nun aber Manche sagen, daß allerdings „viele Handlungen unabhängig von und vor jedem Willensakte Gottes gut oder böse sind", daß sie „nicht deshalb böse sind, weil sie verboten sind, sondern deshalb verboten, weil sie böse sind;" daß jedoch andere Handlungen nur darum gut oder böse sind, weil Gott sie befiehlt oder verbietet: so ist diese Unterscheidung nicht haltbar. Der Rechtschaffene befolgt einen göttlichen Befehl, dessen Güte und Weisheit er nicht einsieht, darum, weil er die Überzeugung hat, Gott, als das allervollkommenste Wesen, könne nur das befehlen, was weise und gut ist; er schließt aus Gottes moralischen Eigenschaften auf die Moralität dieses einzelnen Gebots, — wie er aus dem ihm bekannten Charakter eines weisen und guten Menschen schließt, daß eine Maßregel desselben, deren Richtigkeit er nicht zu erkennen vermag, gut und weise sein müsse. „Welcher dem Andern glaubt", sagt Luther in seiner Schrift „von

der Freiheit eines Christenmenschen," „der glaubt ihm darum, weil er ihn für einen frummen, wahrhaftigen Mann achtet." In dem einen wie in dem andern Falle besteht der Glaube, daß für jenes Gebot oder jene Maßregel Gründe vorhanden sind, welche dieselbe — wie man erkennen würde, wenn man nur die nöthige Einsicht besäße, — moralisch rechtfertigen. Und so sagt auch ein Priester der Gesellschaft Jesu: „Objekt des Gesetzes sind alle und nur jene Handlungen, deren Satzung oder Unterlassung etwas zum allgemeinen Wohle beitragen kann." *)

Eine der wichtigsten Thatsachen, welche die geschichtliche Forschung festgestellt hat, ist der Umstand, daß die frühesten Religionen mit der Moral in keiner Verbindung stehen: die Götter verhalten sich gegen die moralische Seite des menschlichen Handelns ursprünglich gleichgültig. **) Die Sittenvorstellungen haben sich im

*) J. P. Gury, Moraltheologie. (Übers. von J. G. Wesselack.) Nr. 85.

**) Theodor Waitz erklärt in seiner „Anthropologie der Naturvölker" (I. Theil. 2. Aufl. Leipzig 1877. S. 323 u. f.): „Es ist nicht zu läugnen, daß bei den Völkern der niedrigsten Bildungsstufe diese Religion im Grunde weiter nichts ist, als ein meist sehr ausgedehnter Gespensterglaube; aber man wird sich hüten müssen, das religiöse Element, welches unzweifelhaft darin enthalten ist, zu verkennen. Sittliche Vorstellungen pflegen mit den religiösen Ansichten ursprünglich gar nicht in Verbindung zu stehen. Es mag genügen, hier auf Späteres zu verweisen, und anstatt vieler Beispiele, die sich zum Belege dieses Satzes anführen ließen, nur das eine der Kamschadalen zu nennen, denen einzig die Übertretung ihrer abergläubischen Gebräuche als Sünde gilt: Kohlen mit dem Messer zu spießen, Schnee von den Schuhen mit dem Messer abzuschaben u. dgl. halten sie für großes Unrecht und leiten die Krankheiten als Folgen davon ab, während die gröbsten Laster ihnen als unverfänglich erscheinen. Die sittlichen Vorstellungen entspringen, wie wir bereits angedeutet haben, aus einer wesentlich anderen Quelle als die Religion; beide treten überhaupt erst auf einer höheren Kulturstufe des Menschen in irgend eine Beziehung zu einander: wir müssen

gesellschaftlichen Leben der Menschen entwickelt und haben in diesem ihre Wurzel; erst nachträglich sind sie zu den Göttern in Beziehung gesetzt worden. Dieser eine Umstand schon beweist, daß die Moral von der Religion unabhängig ist. Auch christliche Theologen haben es als etwas Bemerkenswerthes hervorgehoben, daß die Menschen, welche doch, wie aus den heidnischen Moralsystemen ersichtlich sei, die Fähigkeit besaßen, durch bloße Vernunft das Wesen der Tugend festzustellen, nicht dazu geführt worden seien, die Ausübung der Tugend als das sicherste Mittel, den Göttern zu gefallen, zu erkennen; sondern daß sie als solche Mittel moralisch werthlose oder sogar verwerfliche Handlungen angesehen haben.*) Die Moral gerade war es, welche auf eine Umgestaltung der religiösen Vorstellungen hinwirkte. Wie oft standen die Götter auf einer tieferen sittlichen Stufe, als die derzeitigen wegen ihres Charakters verehrten Menschen! Schmeichelnamen, welche den Göttern, um sie nicht zu erzürnen, gegeben wurden, wie Gerechtester, Heiligster, dürfen uns nicht täuschen: da es doch nur darauf ankommt, was hinsichtlich des Thuns und Lassens der Götter wirklich geglaubt wurde. Die Menschen haben mit der Versittlichung ihrer, von den roheren Vorfahren überlieferten Götter schwere Noth gehabt.

Und da die Moral nicht in dem religiösen Glauben ihre Wurzel hat, so ist an der bedeutungsvollen Erscheinung, daß die verschiedensten Grade der Sittlichkeit und Unsittlichkeit bei denselben Religionsvorstellungen und andrerseits dieselben Sittenvorstellungen und dieselben Moralitätsgrade bei sehr verschiedenen, einander gegenseitig verdammenden Religionen sich finden, nichts Auffallendes.

die Meinung, daß Sittlichkeit und Religion aus einer gemeinsamen Wurzel, dem Gewissen, hervorwachsen, als erweislich unrichtig bezeichnen". — Vgl. die Columne „Superstitions" in Herbert Spencer's „Descriptive Sociology".

*) Vgl. Erzbischof Whately's Lessons on Morals, S. 19.

Aber sehen wir einmal von allen Gründen ab, welche gegen die Voraussetzung sprechen, daß die Moral auf Gottes Willen beruhe, und fragen wir: Angenommen, der Wille Gottes sei die Grundlage der Moral — wie ist derselbe festzustellen?

Daß Gott jetzt nicht unmittelbar selbst zu uns spricht, wird allgemein anerkannt. Um seinen Willen zu erkennen, giebt es also nur zwei Wege: wir müssen entweder durch Beobachtung der äußeren Natur oder unsrer selbst Gottes Willen festzustellen suchen, oder wir müssen uns auf eine übernatürliche Offenbarung berufen. Das erste Verfahren werden wir später untersuchen; jetzt wollen wir nur die zweite Annahme, welche thatsächlich von allen weitverbreiteten Religionen gemacht wird, in's Auge fassen.

Die Möglichkeit oder Wirklichkeit oder Erkennbarkeit einer übernatürlichen Offenbarung wird gegenwärtig selbst von vielen Gottesgläubigen bestritten: und alle Diese daher würden außerhalb des Kreises derer stehen, für welche ein, auf Grundlage einer Offenbarung errichtetes Moralsystem Bedeutung haben könnte. Aber nehmen wir nun an, Gottes Wille sei in einer übernatürlichen Offenbarung erkärt worden, so ist die erste Frage: In welcher? Denn thatsächlich giebt es doch viele religiöse Urkunden, welche für Offenbarungen ausgegeben werden. Die Christen halten ihre eigenen für die ächten, aber ebenso die Muhamedaner und die Buddhisten die ihrigen. Wenn wir also von einer dieser Offenbarungen ausgehen, so erhalten wir nicht eine allgemeinmenschliche Moral, sondern nur die einer bestimmten Religion, eine christliche oder muhamedanische oder buddhistische Moral, von denen eine jede für sich selbst besteht und auf die Anhänger einer anderen Religion keine Anwendung findet. Nehmen wir die christlichen Urkunden als Grundlage der Moral an, so erhalten wir lediglich eine christliche Moral als ein Kapitel der christlichen Theologie. Es entsteht dann aber die neue Frage, welchem Be-

kenntniß wir folgen sollen: dem römisch-katholischen, dem griechisch-katholischen, dem lutherischen, dem reformirten oder welchem sonst; denn diese Kirchen unterscheiden sich auch hinsichtlich vieler moralischen Bestimmungen. Wenn wir wissen wollen, was recht und was unrecht ist, müssen wir uns also schließlich an die betreffenden Geistlichen wenden. Gehen wir nun aber direkt auf das Neue Testament zurück, so werden wir den Eindruck erhalten, daß diese Urkunden eine bereits bestehende Moral voraussetzen und dieselbe nur im Einzelnen berichtigen und sie einschärfen, nicht aber ein vollständiges Moralsystem aufstellen wollen. Wir finden viele Bestimmungen, die einander einschränken, ja zuweilen widersprechen; Manches läßt sehr vielfache Auslegungen zu; bei Einigem ist es zweifelhaft, ob es wörtlich oder nur bildlich zu verstehen ist. Um bei widerstreitenden Stellen überhaupt eine Entscheidung treffen zu können, bedarf es einer höchsten Richtschnur: welche also erst noch festzustellen ist. So sagte Bischof Cumberland: „Das sicherste oder vielmehr das einzige Zeichen, daß ein Gesetz von Gott ist, ist: daß seine Beobachtung das Glück des Menschen befördert. Aus diesem Grunde allein konnte es von einem Gotte auferlegt werden, dessen Wesen die Liebe ist.“*) Wenn wir aber einmal eine Richtschnur wie das Wohl der Menschheit gefunden haben, so können wir aus derselben alle Regeln der Moral ableiten und bedürfen dazu keiner Offenbarung mehr. — Die „goldene Regel“ des Evangeliums: „Was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr auch ihnen,“ ist eine Vorschrift von hohem praktischem Werthe; aber als höchste sittliche Richtschnur kann sie nicht gelten, da sie selbst einer näheren Bestimmung und Einschränkung bedarf. Der Mensch will gar oft, daß Andere ihm thun sollen, was nicht recht ist. Auch die Regel: „Du sollst

*) Bischof Cumberland, De legibus naturae disquisitio philosophica.

deinen Nächsten lieben als dich selbst“ kann in dieser Form nicht als oberstes sittliches Gebot gelten; denn „sich selbst lieben“ ist nur ein uneigentlicher Ausdruck, da man nur gegen Andere das Gefühl der Liebe haben kann; wenn dieser Ausdruck aber so viel bedeuten soll wie: das eigene Wohl berücksichtigen, so verlangt das Sittengesetz, daß wir die Menschheit — nicht *weniger*, wie Thomas von Aquino wollte,*) der Doctor angelicus, der „Engel der Schule,“**) sondern — *mehr* als uns selbst lieben sollen: da wir unser Wohl dem der Menschheit unterzuordnen haben. Der wahre und eigentliche Inhalt jener Vorschrift fällt mit dem Gebote zusammen, das Wohl der Menschheit zu befördern. Um dieses Gebot aber aufzustellen, bedarf es nicht des Rückgangs auf eine Offenbarung.

Dazu kommt noch, daß uns gar nicht eine, die Jahrhunderte hindurch unverändert bleibende, stets und überall anerkannte Gruppe von heiligen Schriften überliefert ist, sondern daß die Theologen hinsichtlich der Ächtheit vieler Stellen und sogar ganzer Bücher sehr verschiedener Meinung sind. Sollen wir nun schließlich die Moral von den Ergebnissen der Textkritik eines Buches abhängig machen?

2. Die Unsterblichkeit als Grundlage der Moral.

Man hat nun oft zugegeben, der Wille Gottes sei nicht in dem Sinne die Grundlage der Moral, daß sich aus demselben der

*) Summa Theologica S. Thomae Aquinatis. Secunda secundae. Quaestio XXVI: De ordine charitatis. Articulus 4. conclusio: Homo seipsum magis diligere tenetur, quam proximum. Ebenso P. Gury, Moraltheologie, Nr. 196: „Jeder muß geradezu und absolut sich selbst mehr lieben als den Nächsten, denn Jeder ist sich selbst mehr der Nächste, als jeder Andere“.

**) Theodor Meyer, S. J., Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts. S. 24.

kenntniß wir folgen sollen: dem römisch-katholischen, dem griechisch-katholischen, dem lutherischen, dem reformirten oder welchem sonst; denn diese Kirchen unterscheiden sich auch hinsichtlich vieler moralischen Bestimmungen. Wenn wir wissen wollen, was recht und was unrecht ist, müssen wir uns also schließlich an die betreffenden Geistlichen wenden. Gehen wir nun aber direkt auf das Neue Testament zurück, so werden wir den Eindruck erhalten, daß diese Urkunden eine bereits bestehende Moral voraussetzen und dieselbe nur im Einzelnen berichtigen und sie einschärfen, nicht aber ein vollständiges Moralsystem aufstellen wollen. Wir finden viele Bestimmungen, die einander einschränken, ja zuweilen widersprechen; Manches läßt sehr vielfache Auslegungen zu; bei Einigem ist es zweifelhaft, ob es wörtlich oder nur bildlich zu verstehen ist. Um bei widerstreitenden Stellen überhaupt eine Entscheidung treffen zu können, bedarf es einer höchsten Richtschnur: welche also erst noch festzustellen ist. So sagte Bischof Cumberland: „Das sicherste oder vielmehr das einzige Zeichen, daß ein Gesetz von Gott ist, ist: daß seine Beobachtung das Glück des Menschen befördert. Aus diesem Grunde allein konnte es von einem Gotte auferlegt werden, dessen Wesen die Liebe ist."*) Wenn wir aber einmal eine Richtschnur wie das Wohl der Menschheit gefunden haben, so können wir aus derselben alle Regeln der Moral ableiten und bedürfen dazu keiner Offenbarung mehr. — Die „goldene Regel" des Evangeliums: „Was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr auch ihnen," ist eine Vorschrift von hohem praktischem Werthe; aber als höchste sittliche Richtschnur kann sie nicht gelten, da sie selbst einer näheren Bestimmung und Einschränkung bedarf. Der Mensch will gar oft, daß Andere ihm thun sollen, was nicht recht ist. Auch die Regel: „Du sollst

*) Bischof Cumberland, De legibus naturae disquisitio philosophica.

deinen Nächsten lieben als dich selbst" kann in dieser Form nicht als oberstes sittliches Gebot gelten; denn „sich selbst lieben" ist nur ein uneigentlicher Ausdruck, da man nur gegen Andere das Gefühl der Liebe haben kann; wenn dieser Ausdruck aber so viel bedeuten soll wie: das eigene Wohl berücksichtigen, so verlangt das Sittengesetz, daß wir die Menschheit — nicht *weniger*, wie Thomas von Aquino wollte,*) der Doctor angelicus, der „Engel der Schule,"**) sondern — *mehr* als uns selbst lieben sollen: da wir unser Wohl dem der Menschheit unterzuordnen haben. Der wahre und eigentliche Inhalt jener Vorschrift fällt mit dem Gebote zusammen, das Wohl der Menschheit zu befördern. Um dieses Gebot aber aufzustellen, bedarf es nicht des Rückgangs auf eine Offenbarung.

Dazu kommt noch, daß uns gar nicht eine, die Jahrhunderte hindurch unverändert bleibende, stets und überall anerkannte Gruppe von heiligen Schriften überliefert ist, sondern daß die Theologen hinsichtlich der Ächtheit vieler Stellen und sogar ganzer Bücher sehr verschiedener Meinung sind. Sollen wir nun schließlich die Moral von den Ergebnissen der Textkritik eines Buches abhängig machen?

2. Die Unsterblichkeit als Grundlage der Moral.

Man hat nun oft zugegeben, der Wille Gottes sei nicht in dem Sinne die Grundlage der Moral, daß sich aus demselben der

*) Summa Theologica S. Thomae Aquinatis. Secunda secundae. Quaestio XXVI: De ordine charitatis. Articulus 4. conclusio: Homo seipsum magis diligere tenetur, quam proximum. Ebenso P. Gury, Moraltheologie, Nr. 196: „Jeder muß geradezu und absolut sich selbst mehr lieben als den Nächsten, denn Jeder ist sich selbst mehr der Nächste, als jeder Andere".

**) Theodor Meyer, S. J., Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts. S. 24.

Inhalt der sittlichen Bestimmungen ableiten ließe: wir müssen erst wissen, was recht ist, um zu wissen, was Gottes Wille ist, da wir nur wissen, daß Gott das Rechte will; aber man hat geltend gemacht, daß der göttliche Wille dennoch ein unentbehrliches Fundament der Moral sei, weil er allein Motive zur Erfüllung dessen einflöße, was, auf anderem Wege, als gut und recht erkannt worden ist.

Was für Motive sollen dies nun sein? Warum sollen wir durch den Gedanken, daß Gott es will, dazu bestimmt werden, das Rechte zu thun?

Weil wir, um, inmitten all' der Versuchungen und Gefahren dieses Lebens, uns auf dem Pfade der Pflicht zu erhalten, der Aussicht auf das ewige Leben bedürfen, welches von Gott denen verheißen ist, die an ihn glauben und seine Gebote halten. Dies ist die Antwort, welche uns von Seiten der alten Gläubigen gewöhnlich auf jene Frage gegeben wird.

Wenn hiermit — wie es meist der Fall ist — der Meinung Ausdruck gegeben werden soll, daß der Mensch nur um eines Lohnes, nur aus Selbstliebe fähig sei, das Rechte zu thun, so geht man von einer grob-egoistischen Auffassung des sittlichen Lebens aus und setzt sich mit der Überzeugung vieler der Edelsten und Besten in Widerspruch, welche glaubten, daß die Tugend ihrem Wesen nach uninteressirt und nicht bloß weitgehende Klugheit sei. Diese lohnsüchtige „Religionstugend", welche die Rechtschaffenheit für eine Last ansieht, die der Mensch nach seinem Tode abzuwerfen hofft,*) ist eine grelle Illustration zu der Behauptung, daß die Theologen es seien, welche vom Menschen die höchste Meinung hätten. Nur zu oft haben sie von ihm die allerniedrigste und unwürdigste!

Ein Blick in die Geschichte genügt, um die Grundlosigkeit

*) Vgl. Spinoza's Ethik, 41. Lehrsatz, Anm.

jener Einbildung zu erkennen, daß nur aus Hoffnung auf jenseitigen Lohn und Furcht vor jenseitiger Strafe der Mensch das Gute zu thun vermöge. Von zwei der besten Menschen, von Sokrates und Mark Aurel, wissen wir, daß sie hinsichtlich eines Fortlebens nach dem Tode Zweifel hegten; Aristoteles und Spinoza glaubten nicht an eine Unsterblichkeit in dem Sinne, wie der Christ das Wort versteht; und Friedrich der Große*), Lichtenberg,

*) „Friedrich der Große kommt sehr oft, in Briefen, Gedichten und Gesprächen, auf diesen Gegenstand" (die Seelenfortdauer) „und er erklärt sich darüber immer in dem gleichen Sinne. So schließt er z. B. in dem Gedicht an Keith aus der Abhängigkeit unsers Denkens vom körperlichen Organismus, daß es denselben unmöglich überleben könne; und er fügt bei, er sehe dem Ende seines Daseins ruhig entgegen, er werde nach demselben so wenig unglücklich sein, als er dies vor seinem Anfang gewesen sei, und es werde ihm nicht einfallen, über das Naturnothwendige zu murren. Er läßt die Natur in einer schwungvollen Ansprache den Menschen vorhalten, wie wenig sie Grund haben, sich darüber zu beklagen, daß sie eines Tages wieder zurückfordere, was sie ihnen geliehen habe; er macht sie aufmerksam darauf, daß ein längeres Leben nur ein zweifelhafter Gewinn für sie wäre; er erinnert an den Wechsel aller Dinge in der Welt, bei dem die Reihe auch an uns kommen müsse; er fordert uns auf, im Tode das Ende aller Leiden zu sehen; in das Menschenlos, das die Größten nicht verschont habe, uns zu fügen, und ohne Furcht vor Strafe, ohne Aussicht auf Lohn, rein aus Menschenliebe und aus Pflichtgefühl das Rechte zu thun, ohne Klage zu sterben und der Welt unsre guten Thaten zurückzulassen. Von sich selbst bezeugt er, so oft er auch am Rande des Todes gestanden habe, so habe doch die Furcht sich nie seiner bemächtigt; was er in gesunden Tagen als Irrthum erkannt hatte, sei in kranken für ihn nicht zur Wahrheit geworden, kein Zweifel habe sein Bewußtsein gestört, und er habe den Tod festen Blickes in's Auge gefaßt." (Friedrich der Große als Philosoph. Von Eduard Zeller. Berlin 1886. S. 57 u. f.) — Die Ethik des alten „Materialisten" Demokrit von Abdera ist an Erhabenheit von keinem Philosophen des Alterthums übertroffen worden; und auch die Stoiker, deren Sittenlehre so viele Bewunderer gefunden hat, pflegen als „Materialisten" angesehen zu werden.

Inhalt der sittlichen Bestimmungen ableiten ließe: wir müssen erst wissen, was recht ist, um zu wissen, was Gottes Wille ist, da wir nur wissen, daß Gott das Rechte will; aber man hat geltend gemacht, daß der göttliche Wille dennoch ein unentbehrliches Fundament der Moral sei, weil er allein Motive zur Erfüllung dessen einflöße, was, auf anderem Wege, als gut und recht erkannt worden ist.

Was für Motive sollen dies nun sein? Warum sollen wir durch den Gedanken, daß Gott es will, dazu bestimmt werden, das Rechte zu thun?

Weil wir, um, inmitten all' der Versuchungen und Gefahren dieses Lebens, uns auf dem Pfade der Pflicht zu erhalten, der Aussicht auf das ewige Leben bedürfen, welches von Gott denen verheißen ist, die an ihn glauben und seine Gebote halten. Dies ist die Antwort, welche uns von Seiten der alten Gläubigen gewöhnlich auf jene Frage gegeben wird.

Wenn hiermit — wie es meist der Fall ist — der Meinung Ausdruck gegeben werden soll, daß der Mensch nur um eines Lohnes, nur aus Selbstliebe fähig sei, das Rechte zu thun, so geht man von einer grob-egoistischen Auffassung des sittlichen Lebens aus und setzt sich mit der Überzeugung vieler der Edelsten und Besten in Widerspruch, welche glaubten, daß die Tugend ihrem Wesen nach uninteressirt und nicht bloß weitgehende Klugheit sei. Diese lohnsüchtige „Religionstugend", welche die Rechtschaffenheit für eine Last ansieht, die der Mensch nach seinem Tode abzuwerfen hofft,*) ist eine grelle Illustration zu der Behauptung, daß die Theologen es seien, welche vom Menschen die höchste Meinung hätten. Nur zu oft haben sie von ihm die allerniedrigste und unwürdigste!

Ein Blick in die Geschichte genügt, um die Grundlosigkeit

*) Vgl. Spinoza's Ethik, 41. Lehrsatz, Anm.

jener Einbildung zu erkennen, daß nur aus Hoffnung auf jenseitigen Lohn und Furcht vor jenseitiger Strafe der Mensch das Gute zu thun vermöge. Von zwei der besten Menschen, von Sokrates und Mark Aurel, wissen wir, daß sie hinsichtlich eines Fortlebens nach dem Tode Zweifel hegten; Aristoteles und Spinoza glaubten nicht an eine Unsterblichkeit in dem Sinne, wie der Christ das Wort versteht; und Friedrich der Große*), Lichtenberg,

*) „Friedrich der Große kommt sehr oft, in Briefen, Gedichten und Gesprächen, auf diesen Gegenstand" (die Seelenfortdauer) „und er erklärt sich darüber immer in dem gleichen Sinne. So schließt er z. B. in dem Gedicht an Keith aus der Abhängigkeit unsers Denkens vom körperlichen Organismus, daß es denselben unmöglich überleben könne; und er fügt bei, er sehe dem Ende seines Daseins ruhig entgegen, er werde nach demselben so wenig unglücklich sein, als er dies vor seinem Anfang gewesen sei, und es werde ihm nicht einfallen, über das Naturnothwendige zu murren. Er läßt die Natur in einer schwungvollen Ansprache den Menschen vorhalten, wie wenig sie Grund haben, sich darüber zu beklagen, daß sie eines Tages wieder zurückfordere, was sie ihnen geliehen habe; er macht sie aufmerksam darauf, daß ein längeres Leben nur ein zweifelhafter Gewinn für sie wäre; er erinnert an den Wechsel aller Dinge in der Welt, bei dem die Reihe auch an uns kommen müsse; er fordert uns auf, im Tode das Ende aller Leiden zu sehen; in das Menschenlos, das die Größten nicht verschont habe, uns zu fügen, und ohne Furcht vor Strafe, ohne Aussicht auf Lohn, rein aus Menschenliebe und aus Pflichtgefühl das Rechte zu thun, ohne Klage zu sterben und der Welt unsre guten Thaten zurückzulassen. Von sich selbst bezeugt er, so oft er auch am Rande des Todes gestanden habe, so habe doch die Furcht sich nie seiner bemächtigt; was er in gesunden Tagen als Irrthum erkannt hatte, sei in kranken für ihn nicht zur Wahrheit geworden, kein Zweifel habe sein Bewußtsein gestört, und er habe den Tod festen Blickes in's Auge gefaßt." (Friedrich der Große als Philosoph. Von Eduard Zeller. Berlin 1886. S. 57 u. f.) — Die Ethik des alten „Materialisten" Demokrit von Abdera ist an Erhabenheit von keinem Philosophen des Alterthums übertroffen worden; und auch die Stoiker, deren Sittenlehre so viele Bewunderer gefunden hat, pflegen als „Materialisten" angesehen zu werden.

Hume und Bentham waren der Meinung, daß der Tod das völlige Ende alles Lebens sei. Und diese Menschen waren große und gute Menschen. In Wahrheit aber werden Unzählige die Überzeugung gehabt haben, daß die Verbindlichkeit zum Rechthandeln eine direkte, unmittelbare ist und nicht erst durch einen Umweg über einen Himmel und eine Hölle zu Stande kommt, — daß der Mensch sich um des Menschen willen aller Verletzungen desselben zu enthalten und ihm Gutes zu thun hat, nicht „um Gottes Willen" — nicht um eines jenseitigen Lohnes und der Vermeidung jenseitiger Strafe willen. „Woher", fragt Maudsley in seinem interessanten Werke „Natürliche Ursachen und übernatürlicher Anschein"*), „woher stammte in der Vergangenheit die Begeisterung zu den erhabensten Thaten des Heldenmuths und der Selbstaufopferung bis zur Preisgebung des Lebens? Nicht aus übernatürlichen, sondern aus natürlichen Quellen. Nicht aus irgend einer Erwartung des Lohnes in einem künftigen Leben, sondern aus einer einfachen Handlung heidnischer Hingabe an das Vaterland oder die Gattung, und oft in der ruhigen Gewißheit, daß das Opfer das letzte von allen sei; und wir können sicher sein, daß auch in künftigen Zeiten die Menschen, was für Ansichten sie auch über das Übernatürliche werden haben mögen, in sich selbst die natürlichen Quellen einer gleich leidenschaftlichen Begeisterung finden werden. Es ist unbestreitbar, daß der eine Enthusiasmus, welcher heutigen Tages in einigen Seelen bis zur Gluth reinster Selbstaufopferung brennt, und welcher der einzige ist, der in Zukunft mit noch allgemeinerem Feuer zu glühen verspricht, der Enthusiasmus der Menschheit ist. Es ist die Menschheit oder der Theil derselben, dem wir entsprungen und in dem

*) Henry Maudsley, Natural Causes and Supernatural Seemings. London 1886. S. 144 u. f.

wir leben, weben und sind, was für den Einzelnen Eingebung, Führer und Vorsehung ist."

„Darum will's daran gelegen sein, ob du auch glaubest, daß nach diesem Leben ein ander Leben sei .... Wo du in dem Glauben bist, ... daß nach diesem Leben kein ander Leben sei, so wollte ich auch um deinen Gott nicht einen Pfifferling geben. Alsdann thue, was dich gelüstet. Denn so kein Gott ist, so ist auch kein Teufel, noch Hölle, und ist gleich eins, wenn ein Mensch dahin stirbt, als wenn ein Baum umfället, oder als eine Kuhe, wenn sie stirbet, so ists Alles aus. So laßt uns guter Dinge sein, fressen und saufen, denn morgen sind wir todt, wie St. Paulus sagt 1. Chor. 15." „Wir haben in diesem Ausspruch Luther's", sagt Ludwig Feuerbach, „einen eklatanten Beweis von der Rohheit des Christenthums" (Luther's!), „welches nur im Jenseits einen Unterschied zwischen dem Menschen und der Kuh, zwischen Essen und Fressen, Trinken und Saufen findet. Aber nicht nur roh, auch thöricht ist der Schluß, den das Christenthum aus der Sterblichkeit des Menschen zieht. Eben deswegen, weil wir morgen todt sind, wollen wir uns nicht schon heute zu Tode saufen und fressen; eben deswegen, weil wir nicht immer leben, wollen wir uns nicht durch ‚... Buben, Rauben und Morden', wie eben Luther sagt, gegenseitig das Leben nehmen, nicht durch Thorheit und Bosheit uns das Leben verbittern." „Aber beraubt denn nicht der Glaube oder die Lehre, daß es kein anderes Leben als dieses giebt, den Menschen seiner edelsten Kraft, der Kraft, sein Leben aufzuopfern? Wer wird dieses Leben hingeben, wenn es den Werth des einzigen Lebens, folglich den Werth eines unersetzbaren Gutes bekommt?" Auf diese Frage antwortet Feuerbach: „Allerdings werden sich die sterblichen Menschen nicht mehr zu den luxuriösen, phantastischen Opfern der unsterblichen Christen verstehen; sie werden sich nicht mehr zum Besten der Kirche von

christlichen Tezeln das Geld gutwillig aus der Tasche stehlen lassen, nicht mehr für religiöse Grillen oder fürstliche Launen ihr kostbares Leben verschwenden. Aber sie werden sich zu den Opfern verstehen, die nothwendig sind, und nur diese sind die wahren Opfer, die Opfer, die Sinn und Vernunft haben. Wer ohne Noth und Drang ein Opfer bringt, ist ein Narr oder Heuchler." Haben die Helden des Alterthums, welche der Vertheidigung des Vaterlandes ihr Leben weihten, in der Erwartung jenseitigen Lohnes dies Opfer gebracht? Wir müssen auch wohl bedenken, daß, sein Leben auf's Spiel zu setzen, an sich nichts Edeles ist; der Zweck dieses Verhaltens entscheidet über seinen sittlichen Werth. Niemand setzt sein Leben mehr auf's Spiel, als der Wilde oder der Verbrecher*). Sein Leben aber unter allen Verfolgungen fortzusetzen, kann ein größeres Märtyrerthum einschließen, als in seiner Aufopferung liegen würde, „da Leben unter gewissen Umständen schwerer als Sterben ist."**) Hinsichtlich solcher „leidender Opfer" weist Feuerbach***) darauf hin, daß „wir ja schon in unsrer Gegenwart die zahlreichsten und schlagendsten Beweise haben, daß der Unglaube an Gott und Unsterblichkeit oder der Glaube an das Gegentheil ... dem Menschen nicht die Kraft nimmt, auf die Glücksgüter zu verzichten Wir sehen ja, wie die Ungläubigen überall Zurücksetzung, Beschimpfung, Verfolgung, Beraubung aller Art um ihres Unglaubens willen erdulden. So hat sich das Blatt gewendet! Während sonst die Menschen des ewigen Lebens wegen an Gott glaubten, so glauben sie jetzt des zeitlichen Lebens wegen an ihn; während sonst mit dem Gottes- und Unsterblichkeitsglauben — es ist ja im Grunde Ein

*) Vgl. Lombroso, Der Verbrecher, S. 302 u. 531, über die Gleichgültigkeit der Verbrecher gegen den Tod, auch den eigenen.

**) Dühring, Sache, Leben und Feinde, S. 214.

***) Ludwig Feuerbach's sämmtliche Werke. III. Bd. S. 367 u. ff.

Glaube — der Verlust, ist jetzt der Gewinn und Genuß der Glücksgüter mit ihm verbunden; ... kurz, während sonst die Christen die Armen, die Verfolgten, die Leidenden waren, sind es jetzt die Nichtchristen. Welch' sonderbarer Wechsel!"

Den Einfluß des Unsterblichkeitsglaubens auf das Verhalten der Menschen hat man oft überschätzt, indem man die Bedeutung der „Perspektive der Zeit" nicht hinlänglich beachtete. In dem Maße, als ein Zustand des Leides oder der Freude als entfernt erscheint, wird die Wirkung dieser Vorstellung auf das Gemüth des Menschen schwächer; und dies gilt in ganz besonders hohem Grade für die Geistesverfassung derer, welche einer Verstärkung ihrer zum Rechthandeln bestimmenden Motive am meisten bedürftig sind; wozu noch kommt, daß Ebendiese oft dahin neigen, in der Vollführung äußerlicher Cultushandlungen das geeignetste Mittel zur Rettung ihrer Seele zu erblicken. Der „Werth der Religion als einer Ergänzung der menschlichen Gesetze, einer schlaueren Art von Polizei, eines Beistands für den Diebesfänger und den Scharfrichter" (um Mill's Worte zu gebrauchen) ist kein sehr großer. Wenn wir das Thun und Lassen vieler gläubigen Menschen in solchen Umständen betrachten, bei welchen die Gebote der Religion nicht durch die bürgerlichen Gesetze und die öffentliche Meinung unterstützt werden, oder bei welchen — wie es z. B. hinsichtlich des Duells oft der Fall ist — die sociale Sanktion der religiösen sogar widerstreitet, so werden wir erkennen, daß das religiöse Motiv selbst bei vielen Gläubigen schwach und ohnmächtig ist.

Wenn aber die Vorstellungen von Hölle und Himmel wirklich stark auf das Gemüth eines Menschen wirken, so können sie leicht eine eigensüchtige Sinnesart erzeugen. Das eigene Interesse ist das herrschende Motiv gar vieler Gläubigen: sie sind — ob sie auch nicht in dieser, sondern in einer andern Welt ihre Wucher-

zinsen zu empfangen hoffen — Egoisten, nicht weniger als die ungläubigen Egoisten; ächtes Wohlwollen und uninteressirtes Pflichtgefühl können in ihrer Seele dem Eigeninteresse gegenüber nicht aufkommen. „Enthält das Herz des Menschen nicht unmittelbare sittliche Vorschriften, und muß man, um ihn allhier seiner Bestimmung gemäß zu bewegen, durchaus die Maschinen einer andern Welt ansetzen?“ So fragt Immanuel Kant*) — der Mann, der, wie ein Priester der Gesellschaft Jesu uns versichert, „mehr als irgend ein Anderer wissenschaftlich dazu beigetragen hat, das Werk der ‚Zerstörung des theokratischen Charakters‘ in Wissenschaft und Leben zu fördern.“**) „Kann derjenige wohl“, fährt er fort, „redlich, kann er wohl tugendhaft heißen, welcher sich gern seinen Lieblingslastern ergeben würde, wenn ihn nur keine künftige Strafe schreckte, und wird man nicht vielmehr sagen müssen, daß er zwar die Ausübung der Bosheit scheue, die lasterhafte Gesinnung aber in seiner Seele nähre, daß er den Vortheil der tugendähnlichen Handlungen liebe, die Tugend selbst aber hasse? Und in der That lehrt die Erfahrung auch, daß so Viele, welche von der künftigen Welt belehrt und überzeugt sind, gleichwohl dem Laster und der Niederträchtigkeit ergeben, nur auf Mittel sinnen, den drohenden Folgen der Zukunft arglistig auszuweichen.“ Und Schiller sagt in Bezug auf sein Gedicht „Resignation“: „Der Inhalt desselben sind die Anforderungen eines Menschen an die andere Welt, weil er die Güter der Zeit für die Güter der Ewigkeit hingegeben hat. Um des Lohnes willen, der ihm in der Ewigkeit versprochen wurde, hat er auf Genuß in dieser Welt resignirt. Zu seinem Schrecken findet er, daß er sich in seiner Rechnung betrogen hat, und daß man ihm einen falschen Wechsel an die Ewigkeit gegeben. So kann und soll es jeder Tugend und jeder Resignation ergehen, die bloß deswegen ausgeübt wird, weil sie in einem andern Leben gute Zahlung erwartet. Unsre moralischen Pflichten binden uns nicht kontraktmäßig, sondern sind unbedingt. Tugenden, die bloß gegen Assignation an künftige Güter ausgeübt werden, taugen nichts. Die Tugend hat innere Nothwendigkeit, auch wenn es kein anderes Leben gäbe. Das Gedicht ist also nicht gegen die wahre Tugend, sondern nur gegen die Religionstugend gerichtet, welche mit dem Weltschöpfer einen Akkord schließt und gute Handlungen auf Interessen ausleiht.“

*) Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. (Kant's Werke, hg. v. Hartenstein, II. Bd. S. 380 u. f.)

**) Die Encyclica Papst Pius IX. vom 8. Dezember 1864: Stimmen aus Maria-Laach. II. Bd. 9. Stück: Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts. Nach Maßgabe der im Syllabus § VII verzeichneten Irrthümer beleuchtet von Theodor Meyer, S. J. (Freiburg i. Br. 1869.) S. 56.

Ohne Zweifel werden in vielen Fällen die Menschen besser gewesen sein, als sie zu sein glaubten: sie können sich einbilden, daß nur der Glaube an die Unsterblichkeit sie auf dem Pfade der Pflicht erhält, sie können die Meinung gehabt haben, welche Paulus mit den Worten ausspricht: „Hoffen wir allein in diesem Leben auf Christum, so sind wir die elendesten unter allen Menschen. . . . Was hilft mir's, so die Todten nicht auferstehen? Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt“: — während in Wirklichkeit das Rechtthun als solches sie beglückt und diese unmittelbare Befriedigung sie die Anfechtungen der Welt bestehen läßt. Aber unzweifelhaft auch wird die Meinung, ohne den Unsterblichkeitsglauben nicht rechtschaffen leben zu können, oft eine verhängnißvolle Wirkung ausgeübt haben: Die Gewöhnung, bei allen Versuchungen zum Unrechtthun sich auf jenen Glauben zu stützen, kann zur Folge haben, daß die, stets so in Unthätigkeit versetzten, direkten Triebfedern zum Guten allmählich an Kraft verlieren und der Mensch sich schließlich wirklich nur noch durch jene Krücken

aufrechterhalten kann. Wenn nun aber bei einem Menschen die Zuversicht jenes Glaubens erschüttert wird, so muß Alles in's Wanken kommen, was nur diesen Glauben zur Stütze hatte; und es bricht zusammen, wenn diese Stütze fällt.

Ihr, die ihr beständig den Menschen lehrt, daß nur jener Glaube der Pfeiler des Guten ist, ihr seid verantwortlich für jenes Unheil! Wißt ihr es denn wirklich so genau, daß der Mensch so schlecht ist? habt ihr gewissenhaft mit treuer Sorgfalt seine Natur erforscht? Und wenn ihr keinen rechtfertigenden Grund für eure Lehre habt, wie gewissenlos ist es dann, sie zu verbreiten! Wahrlich, das Verantwortlichkeitsgefühl Derer ist gar gering, die, ohne durch ein tieferes Studium der Natur des Menschen zu jener Meinung gelangt zu sein, Andere dazu überreden wollen.

Und ihr Eltern, erwäget wohl, ob es recht ist, das geistige Heil eurer Kinder auf etwas zu gründen, was weise und gute Menschen bezweifelt oder für einen Irrthum angesehen haben; erwäget wohl, ob ihr reines Pflichtgefühl und wahres Wohlwollen und nicht Lohnsucht in den Seelen eurer Kinder entwickeln werdet, wenn ihr, um sie zum Rechtthun zu bestimmen, jenseitigen Lohn und Strafe als Einschärfungsmittel benutzt. Vor Allem: lehret sie nur, was ihr selbst wirklich für wahr haltet; aber prüfet zuvor gewissenhaft, ob ihr ein Recht, ob ihr zureichende Gründe habt, eure Vorstellungen für wahr zu halten.

Wie leicht kann der Unsterblichkeitsglaube in's Wanken kommen! Vergegenwärtigen wir uns den Gedankengang Derer, welche nicht an eine Seelenfortdauer glauben. Das Bewußtsein, meinen sie, — die Empfindungen, Gefühle, Triebe, Vorstellungen, Gedanken, kurz, die Geisteszustände überhaupt, — ist keine Materie und nichts der Materie Ähnliches; es ist kein Ding, sondern ein Vorgang: und die Einheit eines bewußten Wesens ist, so scheint es ihnen, nicht die eines Atoms, sondern eines, ein Wechsel-

spiel von Veränderungen einschließenden Lebensprozesses, der Anfang und Ende hat. Die Lebens- und Bewußtseinserscheinungen sind das gerade Gegentheil von einer Substanz: sie sind nichts Beharrliches, dauernd Bestehendes, sondern etwas stets neu Hervorgebrachtes, — in Wahrheit die flüchtigsten und vergänglichsten aller Vorgänge. Aber wenn die Bewußtseinszustände auch weder Stoffe noch mechanische Kräfte sind, so sind sie doch nicht gespenstische, in der Luft schwebende oder aus dem Nichts hervorgehende Erscheinungen, sondern an bestimmte materielle Vorgänge gebunden. Das Geistesleben ist nicht nur etwas Entstandenes, insofern es, bei einer gewissen Entwicklungsstufe des Embryo's, nach einem Zustande erscheint, der nicht von Bewußtsein begleitet war, sondern es ist überhaupt etwas in jedem Augenblick Erzeugtes: und wenn es in seiner stetigen Flamme erhalten bleiben soll, so müssen beständig ganz bestimmte physiologische Vorgänge stattfinden. Es erfährt, scheint es, im Verlaufe des Lebens periodische Unterbrechungen, im tiefen Schlafe, so daß also das Bewußtseinsspiel täglich neu anhebt; und zu diesen regelmäßigen Unterbrechungen können, in den Zuständen der Ohnmacht und der Betäubung, noch andere hinzukommen: während bei alledem, mit der unversehrten oder nur wenig veränderten Grundlage des Bewußtseins, den Gehirnvorgängen, die Disposition zum Wiedererwachen desselben bestehen bleibt. Hat es nun aber wissenschaftliche Wahrscheinlichkeit, daß, wenn der ganze Organismus sich auflöst, das Bewußtsein nicht für immer erlischt, — daß der Tod nicht ein wirklicher Tod, sondern nur ein Scheintod ist?

Die Erscheinungen des geistigen Lebens entwickeln sich in einer genauen Parallele mit denen des organischen. Der menschliche Geist entsteht zugleich mit dem menschlichen Körper; in der Kindheit entspricht die Unvollkommenheit des Geistes ganz der des Körpers, im Mannesalter die Kraft des einen der des andern,

und im Greisenalter stirbt allmählich das geistige Leben zugleich mit dem leiblichen ab. Der Schluß, daß mit dem gänzlichen Aufhören dieses auch jenes Leben ein Ende nimmt, ist sehr naheliegend. Die Organe des Leibes sind zugleich die des Geistes; die Organe des Geistes zerfallen in Staub; und was ist ein Geist ohne Organe? Krankheiten des Gehirns haben Krankheiten des Geistes zur Folge; und wenn gewisse Beeinträchtigungen der Gehirnthätigkeiten gehoben werden, so verschwinden auch wieder die geistigen Störungen. Man kann bei den Thieren die seelischen Lebenserscheinungen gruppenweise vernichten, indem man nach einander gewisse Theile des Gehirns abträgt; Niemand zweifelt, daß für den Menschen dasselbe gilt. Können wir den Schluß abweisen, daß mit der Zerstörung des ganzen Gehirns alles geistige Leben aufhört? — Das Bewußtsein der Thiere ist in den Grundzügen dem menschlichen ähnlich: sind auch alle Thiere unsterblich? Und wenn sie es sind, wenn auch ihnen, den viel gequälten, auch vom Menschen schwer gemarterten Wesen, ein „besseres Jenseits" vorbehalten ist, wo ist dieses Heim der Seelen der Billionen von Thieren, welche täglich sterben? Will man sie auf den Sternen fortdauern lassen? Aber Weltkörper, auf denen die Bedingungen thierischen oder menschlichen Lebens vorhanden sind, müssen auch bereits, wie unsre Erde, ihre eigenen Bewohner besitzen, haben also „keinen Platz mehr für fremde Gäste." Wenn aber die Thiere sterblich sind und die Menschen von thierischen Wesen abstammen, sollten dann die Menschen unsterblich sein?

Die meisten der Gründe, welche man für eine Unsterblichkeit der Seele geltend gemacht hat, würden ebenso sehr ein vorgeburtliches Dasein wie eine Fortdauer nach dem Tode beweisen: wie denn überhaupt in der Natur das, was unvergänglich ist, auch unentstanden ist; an eine vorgeburtliche Existenz aber wird in unsern Ländern jetzt fast Niemand glauben. Schopenhauer sagt:

„Daß nun dasselbe, nachdem es doch eine unendliche Zeit gar nicht gewesen, von nun an in alle Ewigkeit fortdauern solle, ist eine über die Maßen kühne Annahme. Bin ich allererst bei meiner Geburt aus Nichts geworden und geschaffen; so ist die höchste Wahrscheinlichkeit vorhandon, daß ich im Tode wieder zu nichts werde. Unendliche Dauer a parte post und Nichts a parte ante geht nicht zusammen. Nur was selbst ursprünglich, ewig, ungeschaffen ist, kann unzerstörbar sein." Und Lichtenberg sagt: „‚Es wird nach unserm Leben so sein, wie es vor demselben war' — dieses ist ein instinktmäßiger Begriff vor allem Räsonnement. Man kann ihn noch nicht beweisen, aber für mich hat er zusammengenommen mit andern Umständen, Ohnmacht, Betäubung, eine unwiderstehliche Gewalt, und hat es auch vermuthlich für eine Menge von Menschen, die es nicht gestehen wollen. Kein einziges Räsonnement hat mich noch vom Gegentheil überzeugt. Meine Meinung ist Natur, jenes ist Kunst, deren Resultat Alles so sehr und stark widerspricht, als nur Etwas widersprechen kann."

Man hat zuweilen den starken Wunsch, ewig zu leben, der so vielen Menschen eigen ist, als einen Beweisgrund für die Unsterblichkeit der Seele ausgegeben. Aber haben denn die Menschen nicht unzählige Wünsche, die unbefriedigt bleiben? Noch inbrünstiger oft als ihre eigene Unsterblichkeit wünscht eine Mutter, daß ihr todtkrankes Kind ihr in diesem Leben erhalten bleibe; doch all' ihr heißes Verlangen, ihr Flehen, ihr Stürmen, ihre Verzweiflung erhalten das Kind nicht am Leben. „Anstatt die äußeren Beweisgründe für ein künftiges Leben zu verstärken, welchen Werth diese nun haben mögen, liefert der Unsterblichkeitswunsch," bemerkt Maudsley,*) „gerade ein Gewicht zu parteilicher Ablenkung des Urtheils, welches daher, den Regeln des richtigen Denkens gemäß, von jenen in Abzug gebracht werden sollte. Wenn dies nicht

*) Natural Causes and Supernatural Seemings, S. 121.

geschieht, so ist die Person physisch unfähig, die Beweisgründe genau aufzufassen und abzuwägen."

Es wird Viele geben, welche durch das Angeführte nicht dazu bestimmt werden, die Sterblichkeit des Menschen anzunehmen. Aber sollten sie nicht zugeben müssen, daß *vielleicht* ihr Glaube an die Unsterblichkeit ein irriger ist? Und sollten sie daher nicht *verpflichtet* sein, ob sie gleich die Hoffnung auf Unsterblichkeit haben mögen, ihr und Anderer moralisches Leben nicht auf so unsicheren Grund zu bauen? Auch Goethe glaubte an eine Seelenfortdauer, aber in seiner Ethik spielte dieser Glaube keine Rolle; und auch die Moraltheorien der alten Griechen waren von demselben unabhängig.

3. Der eigene Tod.

Droben stehet die Kapelle,
Schauet still in's Thal hinab,
Drunten singt bei Wies' und Quelle
Froh und hell der Hirtenknab.

Traurig tönt das Glöcklein nieder,
Schauerlich der Leichenchor;
Stille sind die frohen Lieder
Und der Knabe lauscht empor.

Droben bringt man sie zu Grabe,
Die sich freuten in dem Thal.
Hirtenknabe, Hirtenknabe,
Dir auch singt man dort einmal.

Uhland.

Nicht immer hat man aus Gründen, welche die Selbstsucht als das herrschende Motiv eines Jeden voraussetzen, den Glauben an eine Unsterblichkeit der Seele als ein unentbehrliches Fundament der Moral ausgegeben: Viele haben gemeint, der Gedanke

an sich selbst, daß unser Leben einmal gänzlich aufhören werde, sei ein unerträglicher, allen Muth, alle Hoffnung, alles Streben nach Hohem und Edlem niederschlagender. Oede, nichtig, bedeutungslos werde durch ihn unser ganzes Dasein.

Aber ist wirklich der Einfluß des Unsterblichkeitsglaubens auf die Gemüthsstimmung der Menschen ein so günstiger? Gewiß hat dieser Glaube in unzähligen Fällen dem Menschen Trost im Leiden und Ruhe in Gefahren gebracht und ihm den Abschied von seinen Lieben und den Abschied vom Leben erleichtert; aber wer zählt die Fälle, in welchen derselbe das Lebensglück guter Menschen schädigte und ihnen die letzte Stunde noch schwerer machte? Es giebt sanguinische Seelen, die, trotz einer gewaltigen Summe von Sünden, doch mit der Hoffnung sich schmeicheln, daß der Ertrag ihres Lebens einen Überschuß von Gutem aufweisen werde, und dies als hinreichend ansehen, die ewige Seligkeit zu erwerben. Aber es giebt auch ernstere Gemüther, die durch eine jede Übertretung, deren sie sich in ihrem Leben schuldig gemacht haben, ihr Seelenheil für gefährdet halten. Sie wissen ja nicht, mit welchem Maße sie werden gemessen werden. Nehmen wir an, über unser Schicksal werde durch das Los entschieden, und unter hundert befinde sich eines, das lebenslängliche peinvolle Krankheit bedeutet: wird nicht diese Möglichkeit, zeitlebens unglücklich zu werden, uns in die höchste Unruhe versetzen? Und dabei ist die Wahrscheinlichkeit, daß wir dieses Unglückslos ziehen, doch nur ein Hundertstel! Alban Stolz war gewiß ein achtungswürdiger Charakter; aber wir lesen in seiner Biographie, daß in seinen letzten Tagen „sein uraltes Seelenleiden, die Angst um sein Seelenheil, nicht von ihm weichen wollte."*) Und Luther sagt in seinen Tischreden: „Christen könnten den Tod leichtlich leiden und überwinden, wenn sie nicht wüßten, daß er Gottes Zorn wäre. Dieser Titel macht uns den Tod

*) Alban Stolz. Von J. M. Hägele. Freiburg i. Br. 1884. S. 220.

sauer. Aber die Heiden sterben sicher dahin, sehen noch fühlen nicht, daß er Gottes Zorn sey; sondern meinen, er sey das Ende der Natur, und sey natürlich. Die Epicurer sagen: ‚Es ist um ein böses Stündlin zu thun.'" *) „Ich armer elender Mensch kann mich des Leidens und Auferstehung Christi und Vergebung der Sünden so wenig trösten."**) Und wie einem Gläubigen die Angst um sein eigenes Seelenheil das Leben und die Todesstunde verdüstern kann, so auch kann die Besorgniß, daß seine Lieben einst nicht in das Himmelreich eingehen werden, ihn dauernd beunruhigen.***) Auch dies haben wir zu berücksichtigen, daß für manche Menschen der Gedanke, ewig fortleben zu müssen, überhaupt nicht ein erhebender, sondern ein bedrückender ist.

Ferner aber ist wohl zu beachten, daß auch bei den Gläubigen die Unsterblichkeitshoffnung oft eine nicht völlig zuversichtliche ist. Viele von ihnen — und ihre Zahl nimmt beständig zu — wissen, oder befürchten, daß die Fortdauer der Seele nach dem Tode sich nicht beweisen läßt, ja vielleicht, daß die wissenschaftliche Wahrscheinlichkeit gegen diese Annahme spricht; und dieser Umstand muß nothwendig auf ihr Gemüth einen größeren oder geringeren Eindruck machen. Das heiße Gebet um Erhaltung eines theuren Kranken, der tiefe Schmerz bei dessen Tode scheinen zu offenbaren, daß der Glaube an ein bessres Jenseits doch nicht allen Zweifel ausschloß: das wirkliche Verhalten beweist den wirklichen Glauben eines Menschen. Der Mensch verlangt aber Gewißheit, vollkommene Gewißheit bei Dingen, an die er „sein Herz hänget und verlässet"; und wenn er diese nicht erlangen kann, so muß dies seine Gemüthsruhe schwer beeinträchtigen.

*) D. Martin Luther's Tischreden oder Colloquia, herausg. von Förstemann und Bindseil. IV. Abtheilung. (Berlin 1848.) S. 269.

**) Ebendaselbst S. 4.

***) Vgl. ebendaselbst S. 294.

„Du hast Unsterblichkeit im Sinn;
Kannst du uns deine Gründe nennen?"
Gar wohl! Der Hauptgrund liegt darin,
Daß wir sie nicht entbehren können.

So sagt Goethe. Wohl mag dieser Glaube einem alten Menschen Bedürfniß sein, der sich von Kindheit an in ihn eingelebt hat, und dessen Gedankenkreis längst befestigt ist, sodaß er nicht mehr vermag, ihn umzuschaffen, wie es erforderlich sein würde, wenn die Zerstörung jenes Glaubens nicht dauernd schmerzliche Folgen haben sollte. Aber nicht gilt jenes Wort vom Menschen überhaupt. Der jugendliche Geist ist sehr wohl im Stande, sich mit jenem Gedanken zu befreunden, indem er sich an ihn gewöhnt. Es hat in der That ganze Völker gegeben, welche in Glück und Frieden lebten ohne jenen Glauben; bei andern war es gerade der Gedanke der Seelenfortdauer, welcher ihr Glück beeinträchtigte, und sie sahen die Erlösung von dem Weiterleben nach dem Tode als das Ersehnenswertheste an: furchtbar war ihnen nicht der Gedanke des Todes, sondern der, nicht sterben zu können. In dem genialen Volke der Griechen spielte die Unsterblichkeitsvorstellung eine sehr unbedeutende Rolle; sie war nie ein Gegenstand dogmatischer Festsetzung und wurde stets von Vielen bestritten, ohne daß im Allgemeinen daran Anstoß genommen worden wäre.*) Der Glaube an ein Leben nach dem Tode trug bei den Griechen durchschnittlich keineswegs zur Erhöhung des Lebensglückes bei. Nicht eine endlose Verlängerung, sondern ein schöner und würdiger Abschluß des Lebens war der Wunsch des ächten Hellenen.

Es ist nicht recht, etwas für gewiß auszugeben, was man nicht weiß, — den Menschen von Kindheit an an etwas sich klammern zu lassen, was vielleicht ein Irrthum ist. Es ist

*) Vgl. Leopold Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. I. Band.

nicht recht, dem Kinde den Tod als etwas Grausenhaftes darzustellen und die natürliche Furcht vor dem Tode noch durch Erdichtungen zu steigern. Und es ist auch nicht weise und recht, geflissentlich den Gedanken des Todes fernhalten zu wollen. Der große Arzt und Menschenfreund Hufeland sagt:*) „Wie sehr täuschen sich die, die in der Entfernung des Gedankens an den Tod das Mittel gegen die Todesfurcht zu finden glauben! Ehe sie sich's versehen, mitten in der lachendsten Freude wird der Gedanke sie überraschen, und sie desto fürchterlicher erschüttern, je mehr er ihnen fremd ist. Ich kann nur den für glücklich erklären, der es dahin gebracht hat, mitten im Freudengenuß sich den Tod zu denken, ohne dadurch gestört zu werden; und man glaube mir es auf meine Erfahrung, daß man durch öftere Bekanntmachung mit dieser Idee und durch die Milderung ihrer Vorstellungsart es darin zuletzt zu einer außerordentlichen Gleichgültigkeit bringen kann .... Wer den Tod nicht mehr fürchtet, der allein ist frei, es ist nichts mehr, was ihn fesseln, ängstlich oder unglücklich machen könnte. Seine Seele füllt sich mit hohem, unerschütterlichem Muthe, der selbst die Lebenskraft stärkt, und dadurch ein positives Mittel wird, ihn zu entfernen."

Wer dem Tode in's Angesicht schauen kann,
Der allein ist ein freier Mann.

Mit erschütternder Wahrheit hat Graf Leo Tolstoi in seiner Erzählung „Der Tod des Iwan Ilitsch" die Thatsache zur Anschauung gebracht, daß nur der, welcher von früh an seine Rechnung mit dem Tode macht, seines Lebens froh zu werden hoffen darf. Sehr Vieles, was er da schildert, hat er selbst erlebt, wie aus seinen „Bekenntnissen" hervorgeht. Er zählte fast fünfzig Jahre, als der Gedanke des Todes ihn mit furchtbarer Gewalt

*) Hufeland, Makrobiotik oder die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern. II. Theil, I. Abschnitt, 7. Kapitel.

überfiel und ihn fast unwiderstehlich zum Selbstmorde trieb. „Das Entsetzen vor der Finsterniß", sagt er, „war allzu groß und ich wollte rasch, nur rasch seiner ledig werden, durch eine Schlinge oder Kugel." „Längst schon, längst schon ist das Märchen erzählt worden vom Reisenden, der in einen Brunnen gefallen ist. Unten die Schlange — der Tod, auf mein Fallen lauernd, um mich zu zerfleischen; ich halte mich an einem Zweige und kann es nicht begreifen, warum ich in diese Pein gerathen bin. Und dieser Honig, den ich zu meiner Ergötzung gesogen hatte, dieser Honig erfreut mich nicht mehr; aber die weiße und die schwarze Maus benagen den Zweig, an dem ich mich halte. Deutlich seh ich die Schlange — und nicht mehr süß dünkt mich der Honig. Der vormalige Trug der Lebensfreuden, der die Schrecknisse der Schlange übertäubte, er trügt mich nicht mehr. Eines sehe ich — die unausweichliche Schlange und die Mäuse, und ich kann den Blick nicht von ihnen wenden." So sagt der große russische Dichter, der zu spät mit dem Gedanken des Todes sich vertraut gemacht hat. Darum lasset frühzeitig uns hören auf Abraham a Sancta Clara's Ruf: „O Mensch, laß dir's gesagt sein, laß dir's geklagt sein, schrei es aus und schreib es aus, Allen, Alles, allenthalben: Es muß gestorben sein, nicht vielleicht, sondern gewiß. Wann sterben, ist nicht gewiß, wie sterben, ist nicht gewiß, wo sterben, ist nicht gewiß, aber sterben ist gewiß."*)

Sterben ist gewiß. Aber es bleibt uns ein Trost, auch wenn der Tod unser wirkliches letztes Ende, unsre wirkliche Vollendung ist.

Hat nicht jede Periode des Lebens in sich selbst ihren Werth, und wird dieser dadurch vermindert, daß jede derselben einmal ihr Ende erreicht? Das Leben des Kindes ist nicht bloß als Vorbereitungszeit für das des Erwachsenen, als ein Mittel zum

*) Abraham a Santa Clara, Merk's Wien.

Zweck, von Werth, sondern es hat in sich selbst seinen eigenthümlichen Werth. Wenn ein glückliches Kindesleben vernichtet wird, so beklagen wir dies, weil wir dies Leben gern noch fortgesetzt gesehen hätten; aber es ist darum doch nicht etwas Vergebliches gewesen: denn es hatte in jedem Augenblick seinen Werth in sich. Und wenn der Mensch das Stadium der Kindheit zurückgelegt hat, so pflegt er, sofern auch seine neue Lebensperiode eine ihn befriedigende ist, über die Vernichtung jener früheren nicht zu klagen: das Leben des Jünglings, der Jungfrau hat einen Werth eigener Art. Und so auch klagt der Mann und das Weib nicht, daß ihr früheres Leben vorüber ist, sofern sie sich nur in ihrem jetzigen glücklich fühlen. Und auch noch das Leben des Greises, der Greisin hat in sich seinen besonderen Werth, — wenn dies auch nicht ausschließt, daß der eine Lebensabschnitt einen höheren Werth hat als der andere. Das normale Greisenalter ist nicht eine Zeit des Siechthums; aber es ist eine Periode, in welcher der Reiz des Lebens sich allmählich verliert und das Bedürfniß nach Ruhe eintritt.

Wenn wir rein vernünftig dieses Verhältniß betrachten, so werden wir darüber nicht klagen, sondern es als ein in sich harmonisches und befriedigendes erkennen. Daraus, daß etwas nicht eine unendliche Zeit hindurch dauert, folgt nicht, daß es keinen Werth hat: es hat seinen Werth gehabt, so lange es bestanden hat. Nicht eine endlose Verlängerung des Einzellebens, sondern eine Verjüngung des Lebens durch das Auftauchen neuer Wesen werden wir wünschen, einen Wiederbeginn dieses Rhythmus von Kindheit, Jugend, Mannesalter, Greisenalter und Tod, — wie er in der Natur thatsächlich besteht.

Was würde Mancher begehren, wenn er sein Schicksal bestimmen könnte? Noch einmal Kind zu werden, dann Jüngling oder Jungfrau, dann Mann oder Weib. Aber nicht sein eigenes

Leben will er nochmals leben, sondern ein anderes. Nun siehe: du hast, was du verlangst, wenn du nur deine Selbstsucht aufgiebst, — wenn du in deinem Denken und Fühlen eins wirst mit der Menschheit!

Wäre es denn besser, wenn kein Tod wäre? Nehmen wir einmal an, der Mensch lebte ewig. Dann würde die Menschheit sich bald derartig vermehrt haben, daß ein weiterer Zuwachs unheilvoll sein würde. Es dürften also keine Kinder mehr erzeugt werden, und es würde nur noch Erwachsene geben. Alles Familienleben, alle Seligkeit, die der Mensch in diesem findet, würde aufhören. Wäre das nun ein wünschenswerther Zustand der Dinge? „Leben", sagt Goethe, „ist die schönste Erfindung der Natur, und der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben". Und ein Priester der Gesellschaft Jesu erklärt: „Fürwahr, der Sarg bedingt die Wiege, und fast möchten wir sagen, dem Tode entstamme das jugendfrische, kräftige Leben, das unaufhörlich durch die Adern der Menschheit pulsirt."*) Und Ludwig Feuerbach, der „Atheist" voll Liebe und Hoffnung und Glauben an den Menschen, sagt dasselbe. Wenn du in das selige Auge deines Kindes blickst, das so klar und frisch und neu ist, „als wäre die Welt von heute", so denke: Nur um den Preis des Todes war dies zu erkaufen. Die Liebe zu Gattin und Kind ist mit dem Tode nicht zu theuer bezahlt. Und das Leben überhaupt ist es werth, den Tod dafür zu geben. Denn „das Leben ist doch schön." „Ich habe genossen das irdische Glück, ich habe gelebt und geliebet" — das ist auch ein Trost, und ein sehr wirksamer. Darum schilderten die alten Griechen auf ihren Grabdenkmälern nichts Trauriges und Finsteres, sondern das Glück des Lebens. Freilich, bitter ist der Tod, wenn er den Menschen hinwegrafft, ehe er noch das

*) Victor Cathrein, S. J., Sittenlehre und Darwinismus. Freiburg i. Br. 1885. S. 56.

Leben wirklich erlebt hat. Deshalb ist die Mahnung um so strenger, das Maß der Freude den Menschen in keiner Weise zu verkürzen. Aber der Mensch sollte sich auch stets dessen bewußt bleiben, daß er gegen die Natur kein Recht auf das Leben hat, nicht befugt ist, auf „siebzig oder achtzig" Jahre zu rechnen, und dankbaren Sinnes jedes neue Lebensjahr auffassen als ein aus Gunst ihm gespendetes Geschenk.

Wie doch kann man glauben, daß das Leben ohne Werth und Bedeutung ist, wenn es nicht in's Endlose fortdauert! Mißt man den Werth des Lebens „nach Ellen Zeit"? Wird der Inhalt einer Sache durch eine unendliche Verlängerung derselben besser? „Wenn ich von dir sage", erklärt Ludwig Feuerbach*), „du bist ein lebendiges, empfindendes, liebendes, wollendes, erkennendes Wesen, so sage ich unendlich mehr, unendlich Reelleres, als wenn ich von dir sage, du bist ein unsterbliches Wesen. In jeder Handlung, Empfindung, Erkenntniß liegt mehr Wesen, mehr Realität, mehr Wirklichkeit, als in der Unsterblichkeit .... Thoren sagen, das Leben sei ein bloßer leerer Schall, vergehe, wie der Hauch, verwehe, wie der Wind. Nein! Das Leben ist Musik, jeder Augenblick eine Melodie oder ein erfüllter, seelenvoller, geistreicher Ton. .... Wohl ist der Ton kurz oder lang; ist er aber weiter gar nichts als kurz oder lang? Wohl vergeht auch die Sonate selbst, in der die einzelnen Töne bald kurz oder lang sind, sie wird nicht ewig fortgespielt; aber ich frage dich, wie würdest du einen Solchen nennen, der, während die Sonate gespielt wird, nicht hörte, sondern nur zählte, die Dauer der Töne vom Inhalte absonderte, in dieser Absonderung die Zeitlichkeit für sich selbst zum Objekt machte, und, wenn die Sonate vorüber ist, die Viertelstunde, die sie gedauert hat, zum Prädikate seines Urtheils über die Sonate

*) Ludwig Feuerbach, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. Werke, III. Band, S. 87 u. ff.

machte, während die Andern, hingerissen von der Bewunderung ihres Inhalts, ihre Bedeutung in bestimmten Worten zu bezeichnen suchten, die Sonate als eine viertelstündige Sonate charakterisirte? Du würdest zweifelsohne selbst das Prädikat Narr noch zu gut finden, um einen Solchen zu bezeichnen. Wie soll man nun Diejenigen nennen, die die Vergänglichkeit zu einem Prädikate dieses Lebens machen, die da glauben, sie sagen Etwas, sie fällen ein Urtheil über das Leben, wenn sie sagen: es ist endlich, zeitlich, vergänglich? Womit man Nichts sagt, Nichts denkt, Nichts bezeichnet, das ist selbst Nichts. Wie soll man also Diejenigen nennen, die das Nichts zu Etwas und dafür das Etwas, das Wirkliche, den Inhalt des Lebens zu nichte machen? Sie selbst nennen sich Christen, Fromme, Rationalisten, wohl auch Philosophen; du aber nenne sie Thoren und bestätige noch mit deinem letzten Athemzuge die Wahrheit dieses Lebens!" — Die Steine dauern am längsten.

Wäre es nicht thöricht, sein Leben lang darüber zu trauern, daß wir sterben müssen? Wir leben ja!

Das Leben ist ein unermeßlich Gut,
So lang es währt, das Leben selber ist
Ganz ohne Tod, ein heiligwirksam Hiersein,
In ganz unläugbar wahrem hellem Hause.

„Wenn wir sind, ist der Tod nicht, und wenn der Tod ist, sind wir nicht", so sagte der alte Epikur. Ferne sei es von uns, den Ernst des Todes zu verkennen und zu läugnen, daß er in irgend einer Hinsicht ein Übel sei. Wem ist der eigene Tod ganz gleichgültig, wem vollends der seiner Lieben! Er ist ein Übel für unser Gefühl: er ist eine Quelle des Schmerzes. Der Schauder vor dem Tode ist eine sehr zweckmäßige, d. h. lebenerhaltende, durch die „natürliche Auslese im Kampfe um's Dasein" entwickelte Ausstattung des Menschen: denn offenbar würde es mit

der Erhaltung des Lebens schlecht bestellt sein, wenn den Wesen selbst nichts daran gelegen wäre. Aber durch unser Nachdenken sind wir im Stande, diese schmerzliche Gemüthsbewegung zu mildern und dieselbe mit Gefühlen erhebender und freudiger Art sich verbinden zu lassen. Mit zunehmendem Alter und abnehmender Lebenskraft pflegt sich auch schon von selbst die Todesfurcht mehr und mehr zu verringern, da der Gegensatz zwischen dem bestehenden Leben und dem Nicht-Sein sich stetig vermindert, bis derselbe schließlich, beim normalen Lebensende, fast verschwindet und der Tod fast nichts mehr zerstört. Wenn der Mensch also vor dem Gedanken des Todes zurückschaudert, so gilt dies mehr der Vernichtung seiner gegenwärtigen Kraft und Lebensfülle, als dem Tode im abgelebten Alter und also dem Tode überhaupt. Sehr gut sagt Feuerbach*): „Wenn wir in unsre Vergangenheit zurückblicken, so können wir uns überzeugen, wie roh und oberflächlich Der denkt, welcher den Tod, wenn er als wirkliches Ende des Menschen gedacht wird, als eine krasse, despotische Vernichtung sich vorstellt. So wenig unsre theilweise Vergänglichkeit eine rohe, gewaltsame Vernichtung ist, so wenig ist es unsre vollständige, obgleich sie nicht einmal eine vollständige ist; denn wenn ich sterbe, stirbt ja nur das, was ich jetzt noch bin; ich sterbe ja, wenn mein Tod ein normaler, — und dieser kommt nur hier in Betracht, denn der Unsterblichkeitsglaube beanstandet nicht den gewaltsamen, sondern natürlichen Tod, den Tod als Tod, — nicht als Jüngling, nicht als Mann, nicht in der Blüthe, sondern als Greis. Der Tod fällt nicht mit der Thür in das Haus; er wird eingeleitet, bevorwortet, begründet. Er ist eine vermittelte Verneinung; die Vermittlung nimmt aber der Verneinung ihren Stachel. Und diese Vermittlung des Todes ist das Leben selbst. Jede neue Lebensstufe ist der Tod der früheren. Wo ist die Seele meiner

*) A. a. O. S. 290 u. f.

Kindheit, meiner Jugend? Bei Gott im Himmel oder auf einem Sterne? Nein, sie ist so wenig mehr, als ich selbst einst nach meinem Tode noch sein werde .... So natürlich es nun ist, daß wir als Jünglinge, als Kinder vergehen, so wenig wir über diese Vergänglichkeit uns entsetzen, so wenig haben wir Grund, deswegen die Hände über dem Kopf zusammenzuschlagen, daß wir endlich sterben. So wenig bösartig die Vergänglichkeit überhaupt, so wenig ist es der Tod."

Wenn auch der Tod durch den Schmerz, den er den Lebenden bereitet, ein Übel ist, — und er bleibt ein Übel, auch wenn wir unsterblich wären, — so ist er doch an sich nicht ein Übel. Seneca sagt: „Der Tod gehört zu den Dingen, welche zwar kein Übel sind, aber doch das Aussehen eines Übels haben." Und Feuerbach erklärt: „Nur vor dem Tode, aber nicht im Tode ist der Tod Tod und schmerzlich; der Tod ist so ein gespenstisches Wesen, daß er nur ist, wenn er nicht ist, und nicht ist, wenn er ist. . . . Der Tod ist nur Tod für die Lebenden, er ist Nichts an sich, nichts Positives oder Absolutes." Der Tod an sich ist kein Übel, denn Übel, wie Güter, haben das bewußte Dasein zur Voraussetzung; sondern er ist das Ende aller Übel, — die eine „Grenze, jenseits welcher weder Gutes noch Übles ist"; während die andere Grenze die Geburt ist, das Nichtsein vor dem Leben. „Den Tod", sagt der soeben angeführte Stoiker, „habe ich schon längst erfahren. Du fragst, wann? Ehe ich geboren ward. Tod sein heißt, daß das, was vorher war, nicht ist: aber was dies Nicht-sein ist, weiß ich schon; es wird nach mir sein, was es vor mir war. Wenn darin ein Leiden liegt, so muß dies auch gewesen sein, ehe wir an's Licht traten. Allein wir haben damals kein Ungemach gefühlt. Ich frage dich, wäre es nicht höchst thöricht, sagen zu wollen, es stehe schlimmer um die Lampe, wenn sie erloschen ist, als ehe man sie anzündete? Auch wir werden

der Erhaltung des Lebens schlecht bestellt sein, wenn den Wesen selbst nichts daran gelegen wäre. Aber durch unser Nachdenken sind wir im Stande, diese schmerzliche Gemüthsbewegung zu mildern und dieselbe mit Gefühlen erhebender und freudiger Art sich verbinden zu lassen. Mit zunehmendem Alter und abnehmender Lebenskraft pflegt sich auch schon von selbst die Todesfurcht mehr und mehr zu verringern, da der Gegensatz zwischen dem bestehenden Leben und dem Nicht-Sein sich stetig vermindert, bis derselbe schließlich, beim normalen Lebensende, fast verschwindet und der Tod fast nichts mehr zerstört. Wenn der Mensch also vor dem Gedanken des Todes zurückschaudert, so gilt dies mehr der Vernichtung seiner gegenwärtigen Kraft und Lebensfülle, als dem Tode im abgelebten Alter und also dem Tode überhaupt. Sehr gut sagt Feuerbach*): „Wenn wir in unsre Vergangenheit zurückblicken, so können wir uns überzeugen, wie roh und oberflächlich Der denkt, welcher den Tod, wenn er als wirkliches Ende des Menschen gedacht wird, als eine krasse, despotische Vernichtung sich vorstellt. So wenig unsre theilweise Vergänglichkeit eine rohe, gewaltsame Vernichtung ist, so wenig ist es unsre vollständige, obgleich sie nicht einmal eine vollständige ist; denn wenn ich sterbe, stirbt ja nur das, was ich jetzt noch bin; ich sterbe ja, wenn mein Tod ein normaler, — und dieser kommt nur hier in Betracht, denn der Unsterblichkeitsglaube beanstandet nicht den gewaltsamen, sondern natürlichen Tod, den Tod als Tod, — nicht als Jüngling, nicht als Mann, nicht in der Blüthe, sondern als Greis. Der Tod fällt nicht mit der Thür in das Haus; er wird eingeleitet, bevorwortet, begründet. Er ist eine vermittelte Verneinung; die Vermittlung nimmt aber der Verneinung ihren Stachel. Und diese Vermittlung des Todes ist das Leben selbst. Jede neue Lebensstufe ist der Tod der früheren. Wo ist die Seele meiner

*) A. a. O. S. 290 u. f.

Kindheit, meiner Jugend? Bei Gott im Himmel oder auf einem Sterne? Nein, sie ist so wenig mehr, als ich selbst einst nach meinem Tode noch sein werde .... So natürlich es nun ist, daß wir als Jünglinge, als Kinder vergehen, so wenig wir über diese Vergänglichkeit uns entsetzen, so wenig haben wir Grund, deswegen die Hände über dem Kopf zusammenzuschlagen, daß wir endlich sterben. So wenig bösartig die Vergänglichkeit überhaupt, so wenig ist es der Tod."

Wenn auch der Tod durch den Schmerz, den er den Lebenden bereitet, ein Übel ist, — und er bleibt ein Übel, auch wenn wir unsterblich wären, — so ist er doch an sich nicht ein Übel. Seneca sagt: „Der Tod gehört zu den Dingen, welche zwar kein Übel sind, aber doch das Aussehen eines Übels haben." Und Feuerbach erklärt: „Nur vor dem Tode, aber nicht im Tode ist der Tod Tod und schmerzlich; der Tod ist so ein gespenstisches Wesen, daß er nur ist, wenn er nicht ist, und nicht ist, wenn er ist. . . . Der Tod ist nur Tod für die Lebenden, er ist Nichts an sich, nichts Positives oder Absolutes." Der Tod an sich ist kein Übel, denn Übel, wie Güter, haben das bewußte Dasein zur Voraussetzung; sondern er ist das Ende aller Übel, — die eine „Grenze, jenseits welcher weder Gutes noch Übles ist"; während die andere Grenze die Geburt ist, das Nichtsein vor dem Leben. „Den Tod", sagt der soeben angeführte Stoiker, „habe ich schon längst erfahren. Du fragst, wann? Ehe ich geboren ward. Tod sein heißt, daß das, was vorher war, nicht ist: aber was dies Nicht-sein ist, weiß ich schon; es wird nach mir sein, was es vor mir war. Wenn darin ein Leiden liegt, so muß dies auch gewesen sein, ehe wir an's Licht traten. Allein wir haben damals kein Ungemach gefühlt. Ich frage dich, wäre es nicht höchst thöricht, sagen zu wollen, es stehe schlimmer um die Lampe, wenn sie erloschen ist, als ehe man sie anzündete? Auch wir werden

angezündet und erlöschen wieder; in dieser Zwischenzeit empfinden wir: vorher und nachher ist tiefe Ruhe."*)

Was den Vorgang des Sterbens selbst anbetrifft, so ist daran ebenso wenig etwas Furchtbares, wie am Ohnmächtigwerden. „Da macht man sich", sagt Hufeland, „die allersonderbarsten Begriffe von der letzten Todesnoth, der gewaltsamen Trennung der Seele von ihrem Körper, und dergleichen mehr. Aber dies Alles ist völlig ungegründet. Gewiß hat noch kein Mensch das Sterben selbst empfunden, und ebenso bewußtlos, wie wir in's Leben traten, treten wir wieder heraus." Und dieses nennt derselbe treffliche Mann „das Gesetz und die Propheten, die einzige Seelenstimmung, um glücklich und alt zu werden": „Liebe das Leben und fürchte den Tod nicht."

Nicht aufgehoben, gesteigert wird der inhaltliche Werth des Lebens durch die Erkenntniß, daß wir sterblich sind. Gerade der Kontrast mit seinem Gegensatz, dem Nicht-Leben, muß das Gefühl des Lebens verstärken. Die Bedeutung jedes Tages, jeder Stunde wird erhöht durch das Bewußtsein, daß sie etwas Einmaliges, Unwiderbringliches sind, ein ganz bestimmter Theil dieses unsres einzigen Lebens. Nicht mit Nichtachtung, wie es so oft die auf Unsterblichkeit Hoffenden gethan haben, wird der Sterblichkeitsgläubige seine und Anderer einzelne Erlebnisse und Freuden betrachten.

Das Einmal ist die Kraft der Liebe,
Des Herzens Puls, der Trieb der Triebe;
Das einmal nur bringt in die Brust
Der Liebe Schmerz und Liebe Lust.

* * *

Die hohe Kraft und Kunst zu lieben,
Wie könntest du sie aber üben,

*) Seneca, 54. Brief.

Wie käm' in dich der Liebe Noth,
Wenn ohne Grenzen, ohne Tod
Bis in das Meer der Ewigkeit
Hinmurmelte die Lebenszeit?
Nur wo ein kurzer Lebenslauf,
Das Herz in Liebe gehet auf.
Im Lebenszwang, im Todesdrang,
Da kommt die Lieb' erst recht in Schwang.

Feuerbach.

Der Tod ist für unser Gefühl ein Übel; aber ein größeres Übel würde es sein, wenn kein Tod wäre: denn er ist die Bedingung der „ewigen Jugend der Menschheit." Wir können also in unserm Gemüthe mit der Thatsache des Todes Frieden schließen; wir erkennen, daß diese Beschaffenheit der Weltordnung, welche eine beständige Verjüngung des Lebens herbeiführt, gut ist.

„Denke nicht gering vom Sterben", sagt der stoische Kaiser, „sondern laß es dir wohlgefallen wie eines der Dinge, in denen sich der Wille der Natur ausspricht. Denn von derselben Art wie das Kindsein und das Altsein, das Wachsen und das Mannbarwerden oder das Zahnen und bärtig werden und graues Haar bekommen oder das Zeugen und Gebären und alle diese Thätigkeiten der Natur, wie sie die verschiedenen Zeiten des Lebens mit sich bringen, ist auch das Sterben. Daher ist es die Sache eines verständigen Menschen, weder mit Gleichgültigkeit noch mit heftiger Gemüthsbewegung noch in übermäßiger Weise an den Tod zu denken, sondern auf ihn zu blicken wie auf eine jener Naturfunktionen." „Was dir harmonisch ist, o Welt, ist's auch für mich! Nichts kommt zu früh für mich und Nichts zu spät, wenn's bei dir heißt: Zu guter Stunde. Eine süße Frucht ist mir Alles, was du gezeitigt hast. Von dir und in dir und zu dir ist Alles."*)

*) Mark Aurel's Meditationen. IX, 3 und IV, 23 nach Schneider's Übersetzung.

— Wir kommen in gute Gesellschaft, wenn wir sterben. Der Ort, wo alle unsre theuren Todten ruhen und alle besten Menschen der Vergangenheit — die Mutter Erde, — er kann nicht böse sein.

Versenken wir uns in das ewige Sein des Weltalls, dessen wirklicher Theil wir sind, in wirklicher Verbindung mit den fernsten Gestirnen. Wir sind hier nicht fremd, sondern in unsrer Heimath. Laßt uns daher hier leben mit ganzer Seele; und seien wir fröhlich und dankbar, daß unser Vaterland, trotz manches finstren Thales, so schön ist. In uns erfreut sich die Natur ihrer selbst: in uns erblüht sie selbst ja zum Bewußtsein; und der Grund, welcher beständig neue Blüthen hervortreibt, bleibt ewig erhalten. Laßt uns unsre Selbstsucht, unsre Eitelkeit und Unbescheidenheit aufgeben, die unwahre absolute Scheidung von uns und der übrigen Natur, tauchen wir mit unserm Gemüth ein in das unendliche Auf- und Niederfluthen der physischen und geistigen Entwicklungen, erweitern wir unser Ich, bis es die ganze Welt umschließt, und wir werden ihre Ewigkeit erleben.

Macht euch vertraut mit Natur, erkennt sie als euere Mutter
Ruhig sinket ihr dann einst in die Erde hinab.

Fürchtet euch nicht vor dem Tod! Ihr verbleibet ja stets in der Heimath,
Auf dem vertrauten Grund, welcher euch liebend umfängt.

Wir siud nicht Gespenster, sondern lebendige Körper. Sofern wir aber Materie und Kraft sind, sind wir ewig. Sehr gut sagt Schopenhauer:*) „Weil der kräftige Arm, der, vor dreitausend Jahren, den Bogen des Odysseus spannte, nicht mehr ist, wird kein nachdenkender und wohlgeordneter Verstand die Kraft, welche in demselben so energisch wirkte, für gänzlich vernichtet halten, aber daher, bei fernerem Nachdenken, auch nicht annehmen,

*) Arthur Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. II. Bd. S. 538 u. f.

daß die Kraft, welche heut den Bogen spannt, erst mit diesem Arm zu existiren angefangen habe. Viel näher liegt der Gedanke, daß die Kraft, welche früher ein nunmehr entwichenes Leben aktuirte, dieselbe sei, welche in dem jetzt blühenden thätig ist." (Wir wissen jetzt, daß alle Kraft erhalten bleibt.) „Aber freilich wird dies den Ansprüchen, welche man an Beweise unsers Fortbestehens nach dem Tode zu machen gewohnt ist, nicht genügen, noch den Trost gewähren, den man von solchen erwartet. Indessen ist es immer etwas, und wer den Tod als eine absolute Vernichtung fürchtet, darf die völlige Gewißheit, daß das innerste Princip seines Lebens von demselben unberührt bleibt, nicht verschmähen." Auch unsre Materie ist ewig. „‚Wie', wird man sagen, ‚das Leben des bloßen Staubes, der rohen Materie, sollte als eine Fortdauer unsers Wesens angesehen werden?' — Oho! kennt ihr denn diesen Staub? Wißt ihr, was er ist und was er vermag? Lernt ihn kennen, ehe ihr ihn verachtet. Diese Materie, die jetzt als Staub und Asche daliegt, wird bald, in Wasser aufgelöst, als Krystall anschießen, wird als Metall glänzen, wird dann elektrische Funken sprühen, wird mittelst ihrer galvanischen Spannung eine Kraft äußern, welche, die festesten Verbindungen zersetzend, Erden zu Metallen reducirt: ja, sie wird von selbst sich zu Pflanze und Thier gestalten und aus ihrem geheimnißvollen Schoß jenes Leben entwickeln, vor dessen Verlust ihr in eurer Beschränktheit so ängstlich besorgt seid. Ist nun, als eine solche Materie fortzudauern, so ganz und gar nichts?"

So weit wir Leib sind, geht kein Atom von uns verloren.

Wo du erwachst zum Licht, da wirst du einstens auch schlummern;
Nimmer entlässet die Erd' Einen aus ihrem Gebiet.

Aber, was für uns wichtiger ist: auch so weit wir Geist sind, haben wir eine Fortdauer. Wir sind nicht „wie Gras", wir blühen nicht „wie eine Blume auf dem Felde; wenn der

Wind darüber geht, so ist sie nimmer da, und ihre Stätte kennet sie nicht mehr.“ Wenn wir auch sterben, so verschwinden doch nicht die Wirkungen unseres Lebens. Eine brave That, ein gutes Wort sind oft der Same tausendfältigen Segens. Und ob auch ungesehen, ist doch der Einfluß eines treuen, edlen Menschen, in welchem Kreise er auch lebe, nicht weniger wirklich. Laßt uns also unsterblich *handeln*, — so handeln, daß die Folgen unsers Thuns dauerndes Leben und nicht der Tod sind. Es giebt kein Leben, das nicht auf andre einen fördernden oder schädigenden Einfluß ausübte; das gute ist das lebenspendende. Wir haben ein Leben vor uns, das ein Musterbild der Güte und Gerechtigkeit sein kann, wenn wir wollen; ist diese Aussicht nun werthlos für uns, wenn das Einzelleben wirklich eine Grenze hat? Und wenn wir an dieser Grenze stehen, und zurückblicken auf ein rechtschaffenes Leben, werden wir dann sagen, es war werthlos? „Es gereut mich nicht, gelebt zu haben, weil ich so gelebt habe, daß ich nicht meine, vergeblich geboren zu sein.“ So sagte Cato. Das Bewußtsein erfüllter Pflicht läßt uns das Sterben leicht werden und mit Paulus sprechen: „Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod, wo ist dein Stachel? Grab wo ist dein Sieg?“ Und wenn wir gut sind, werden wir in guten Menschen eine freundliche Erinnerung zurücklassen; das Andenken im Herzen einiger Lieben ist auch ein Denkmal. So läßt Jeremias Gotthelf den Enkel nach dem Tode des ehrwürdigen Großvaters sprechen: „‚Der Großvater hat gesagt‘ — ‚Was würde der Großvater sagen‘ — ‚Wie würde's ihm vorkommen, wenn er das erlebt‘, — das werden die besten Sprüche sein im Hause, so lange wir leben.“

Vor dem Tod erschrickst du! Du wünschest unsterblich zu leben?
Leb' im Ganzen? Wenn du dahin bist, es bleibt.

Wir leben so vielmal, so Viele wir lieben; wir leben das Menschheitsleben, wenn wir die Menschheit lieben. Laßt uns

säen, auf daß sie ernten kann, laßt uns nach Kräften arbeiten, daß sie besser und glücklicher werde, laßt uns in hoffendem Gemüth ihre glorreiche Zukunft vorwegnehmen: dann werden wir den Tod überwinden. Das Leben der Menschheit ist ein unermeßlich langes — für uns fast eine wahre Unendlichkeit, — und auch die Möglichkeit der Vervollkommnung des Menschen und seiner Verhältnisse ist eine unermeßlich große; unsre Einbildungskraft findet in der wahren irdischen Zukunft des Menschengeschlechtes ein ungleich fruchtbareres Feld, als der Phantasie der Gläubigen alten Stils der Himmel darbietet. „Da man vom ewigen Leben und desselbigen Freude redete, sprach D. Martinus: ‚Ich gedenke ihm ofte nach, ich kanns aber nicht verstehen, womit wir doch werden die Zeit zubringen.‘“ *) Und auch der Gedanke kann uns trösten: unsre Erde ist nicht der einzige lebendige Weltkörper — das Leben blüht, hier oder auf den andern Sternen, in alle Ewigkeit.

Die Liebe zu den Menschen verscheucht die Furcht vor dem Tode. Ob wir auch älter werden und die natürliche Grenze des eigenen Lebens uns immer näher rückt, so bleibt doch leben, was wir lieben; unser Interesse am Leben kann sich also nicht vermindern: das Ergehen der Menschheit ist unser persönliches Schicksal geworden. Die Antwort auf die Frage: „Was soll ich thun, daß ich selig werde?“ bleibt immer dieselbe: Liebe die Menschheit mehr denn dich selbst. Kein wahreres Wort giebt es als das des Hohenliedes: „*Liebe ist stark wie der Tod.*“

Die letzte Stunde ist eine Handlung des Lebens; man kann sie würdig und würdelos begehen; unsre Liebe oder Selbstsucht, unsre Tapferkeit oder Feigheit zeigt sich dann eben nur zum letzten Male. Die Sterbestunde macht einen unauslöschlichen Eindruck

*) D. Martin Luther's Tischreden oder Colloquia. Herausg. von Förstemann und Bindseil. IV. Abth. S. 288.

auf die Überlebenden; wer sie noch mit Bewußtsein nahen sieht, wird es daher als eine Sache der Pflicht ansehen, sie edel zu gestalten. Er wird, wenn er im Kreise theurer Menschen ist, ihnen noch einmal einen Beweis seiner Liebe geben, und ebendies wird ihm Trost bringen. Pflicht und Liebe — das sind die Besieger des Todes.

Ich segne euch, ihr Meinen,
Ihr Liebsten allzumal,
Um mich sollt ihr nicht weinen,
Ich weiß von keiner Qual.

4. Der Tod unsrer Lieben.

Gott rufet unsre Lieben, doch nicht völlig
Verlieren wir, was er gegeben;
Auf Erden, in Gedanken, Thaten, wahrlich,
Wie droben, haben sie ja Leben.
William Lloyd Garrison.

Täuschen wir uns nicht, suchen wir nicht die feierlichsten Ereignisse unsres Lebens ihrer tiefen, ernsten Bedeutung zu entkleiden: — der Tod unsrer Lieben ist ein schwerer, ein wahrhaft unersetzlicher Verlust; und wohl haben wir das Recht, zu klagen und zu weinen. Heilig, sagt Feuerbach,

Heilig ist mir der Schmerz, deshalb unheilig der Trostgrund,
Welcher das Herz nur betrügt, um nicht zu fühlen den Schmerz.

Der Schmerz am Todtenbette hat nicht nur eine Quelle. Viele machen nun erst mit wirklich deutlichem Bewußtsein die Nutzanwendung des alten Satzes „Alle Menschen müssen sterben" auf sich selbst: „Ich muß sterben — und wer weiß, wie bald schon!" Doch dies Element des Schmerzes, wenn es überhaupt vorhanden ist, pflegt das geringste zu sein; ja für Manche — auch für Solche, die keine Hoffnung auf ein jenseitiges Wiedersehen hegen — liegt ein Trost ebendiesem „Auch ich." „Dir, theurer Todter, geschah nichts Schlimmeres, als was auch mir bevorsteht." Ein anderes Element ist das tiefe Mitgefühl mit dem Entschafenen selbst. Doch Dieser leidet ja keine Pein mehr, er hat die vollkommenste Ruhe; nur mit dem Sterbenden, der sich aus den Armen der Liebe oder aus seinen werthvollsten, unvollendeten Unternehmungen herausgerissen sieht, können wir wirklich mitfühlen. Der furchtbarste Schmerz, den das offene Grab hervorrufen kann, ist der, wenn wir uns sagen müssen: Es ist zu spät! wir können unser Unrecht an dem Todten nimmer gut machen! Aber auch wenn nicht dieser Gedanke sich einmischt, bleibt der Schmerz, den der Verlust geliebter Wesen uns verursacht, herzzerreißend; und tief auch kann die Trauer sein um den Verlust, welcher Andere und vielleicht die ganze Gesellschaft betroffen hat. Selbst die Unsterblichkeitshoffnung konnte es nicht zu Wege bringen, das große Übel als kein Übel betrachten zu lassen. Wahr und schön sind die Worte Dühring's über den Verlust Dessen, dem der Tod das Liebste genommen hat: „Der Verlust ist im strengen Sinne des Wortes unersetzlich. Es wäre Thorheit, auf Mittel sinnen zu wollen, welche ein solches Schicksal auszugleichen vermöchten. Das Gefühl muß seiner eigenen Gesetzlichkeit und der versöhnenden Macht der Zeit überlassen werden. Es leitet ganz von selbst zu dem einzigen Standpunkt, auf welchem sich der herbe Schmerz in eine milde Trauer auflöst. Es erhebt den Menschen über das Besondere und Einzelne zur Betrachtung des Ganzen; es richtet den Blick auf das Menschliche überhaupt und erweckt eine Theilnahme, deren das ungestörte Haften an der Einzelheit des Daseins nicht fähig ist. Das besondere Schicksal sucht sich in die Unendlichkeit der Dinge zu versenken und seinen individuellen Schmerz in dem großen Ganzen des Weltverhängnisses aufzulösen. Der Einzelne hat stets ein Recht zur Klage, wenn ihm Zufall und

Tod den Gegenstand seiner tief gewurzelten Affektionen entreißen; aber das Geschlecht, als Gesammtheit betrachtet, darf es nicht bedauern, daß es in einem Theil seiner Glieder Schicksale erdulden muß, welche die Theilnahme für den höheren und allgemeineren Charakter des Lebens lebendig erhalten. Ohne jenen Blick, welchen die Trauer um unersetzlich Verlorenes auf die Weite des unermeßlichen Lebens ausschauen läßt, würde unserer Gattung das Motiv der Erhebung über die engen Schranken des jeweiligen Daseins fehlen." *)

Aber wie natürlich und heilig auch der tiefe Schmerz um unsern Verlust ist, so sollten wir ihn doch zu mildern suchen, und das alte Kirchenlied hat Recht, den Sterbenden selbst verlangen zu lassen:

Ihr Vielgeliebten mein,
Ihr solltet meinetwegen
Nicht allzu traurig sein.

Denn, wie schon Plutarch hervorhebt, „das zu heftige Leid um einen Verstorbenen thut gerade dem Abbruch, was man ihm am meisten schuldet, der Pflege seines Andenkens, weil ein natürlicher Zug den Menschen veranlaßt, jeder zu schmerzlichen Erinnerung auszuweichen." **) Bleiben wir uns stets dessen bewußt: die Theuren sind uns nicht ganz verloren, wenn wir sie treu lieben; sie leben in unsrer Erinnerung, bis unser eigenes Leben erlischt.

Die ewig Schöne wirst du ewig lieben —

das ist der Trost, den der Dichter dem Unglücklichen spendet, dem der Tod die blühende Geliebte geraubt hat. Und so tröstet er die trauernde Mutter:

*) Dühring, Der Werth des Lebens. 6. Kapitel: Der Tod. (2. Aufl. S. 174 u. f.)

**) Leopold Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. II. Bd. S. 115.

Stirbt das Kind,
Wie soll die Liebe plötzlich sich verlieren,
Und in das Herzblut sich zurückverwandeln?
Weint nicht die abgeschnittne Rebe nach?
Drum weine, arme Mutter, um dein Kind!
Beklag es! Du beklagst das Himmlische.
Doch wisse klar in deinem Schmerze, wisse
In deinen Thränen klar: daß du noch liebst!

Und seien wir nicht undankbar: vergessen wir nicht die unschätzbare Wohlthat, die für uns das, obwohl vielleicht nur kurze, Leben des geliebten Menschen gewesen ist. „Die Edlen", sagt Salter, „verlangen nicht zu viel, erwarten nicht zu viel. Sie wissen, daß viel von dem, was sie haben, sie empfangen haben, und sie murren nicht, es aufzugeben; auch glauben sie nicht, daß, weil sie es besitzen, sie es immer haben müssen. Es ist zu viel Selbstsucht im Kummer; überwältigt von dem Gefühl des Verlustes, pflegen wir an nichts anderes zu denken, und der große Gewinn, der in dem Leben, das uns entrissen, für uns gewesen ist, wird vergessen, — ein Gewinn, dessen Kostbarkeit wir vielleicht erst dann erkennen können, wenn der Stachel des gegenwärtigen Schmerzes sich verloren hat und das todte Antlitz fortan in dem ruhigen und heiligen Lande der Erinnerung wohnt. Wir sollten vielmehr unsre Lieben mit edler Ergebung und Dankbarkeit dem Grabe überliefern. Es ist nicht ein besonderer Urtheilsspruch, der gerade uns trifft: wenn wir unsre Todten aufgeben, treten wir nur in einen gemeinsamen Kummer ein, einen Kummer, der die Höchsten und die Niedrigsten heimsucht, der vor uns ungezählte Herzen erfüllt hat und nach uns in unzählige kommen wird, einen Kummer, der die Welt Eins machen und alle anderen Empfindungen in Mitgefühl und Liebe auflösen sollte. . . . Ja, nicht nur mit Ergebung, sondern mit Dankbarkeit laßt uns unsren Todten entsagen, mit Dankbarkeit für Alles, was sie uns gewesen sind, mit Dank-

barkeit für alle die Erinnerungen, die sie bei uns lassen, — mit Dankbarkeit, denn unser Leben ist reicher durch sie."*) Und nicht nur unser eigenes Leben, sondern auch das Anderer ist reicher durch sie. Wohl mögen wir klagen, wenn der Menschheit ein kostbares Leben entrissen wird; aber vergessen wir nicht dankbar zu sein, daß es uns überhaupt geschenkt wurde. Und wenn das wundervollste Leben vernichtet wird, bleiben wir eingedenk, daß der ewige Schooß, der einmal ein so vollendetes Gebilde hervorbrachte, bestehen bleibt; wir haben erfahren, was er zu erzeugen vermag, und wissen nun, was auch in Zukunft wird sein können.

Ehren wir die Todten! Denn ohne sie wären wir Nichts, — „nichts als nackte Wilde in düstern Sümpfen und Wildnissen, unsere Seele selbst Sumpf und Wildniß."**) Die Seele der Besten wohnt in uns; ja manches ihrer Worte selbst tönt noch heute so vernehmlich an unser Ohr, wie vor Jahrhunderten und Jahrtausenden an das ihrer Zeitgenossen. Suchen wir auch eine solche ewige Seele zu erwerben! Und wenn die Verstorbenen uns Fehler hinterlassen haben, ehren wir sie dadurch, daß wir dieselben entfernen; und vollenden wir das von ihnen begonnene Gute. Und die Arbeit, die ernste, angestrengte, nützliche Arbeit wird uns Fassung geben, welche keine Flucht in andere Gegenden und keine Zerstreuung uns zu bringen vermag.

Pflicht und Liebe — das ist auch beim Tode unsrer Lieben unser heilendster Trost. „Stehe auf, sei stark!" ruft uns Felix Adler zu, der Begründer der Amerikanischen Gesellschaften für Charakterbildung. „Es steht euch nicht frei, ihr armen und schwer getroffenen Freunde, in thatlosem Wehe zurückzutreten, sondern ihr sollt den Verblichenen ein Denkmal errichten in euerm Leben."

*) W. M. Salter, In Memory of Maria Volwider. Chicago 1886. S. 6—8.

**) Jeremias Gotthelf, Die Schlachtfelder.

„Die Liebe, die ihr nicht mehr auf Einen ergießen könnt, die Vielen verlangen nach ihr. Die liebende Sorge, die ihr nicht mehr auf euer Kind verwenden könnt, die vernachlässigten Kinder der Armen bitten um sie; das Mitgefühl, das ihr nicht mehr auf euern Freund richten könnt, die Freundlosen schreien darnach. Indem ihr Anderer Leid lindert, wird euer eigenes gelindert werden, und im Heilen werdet ihr Heilung finden." „Andern zu helfen, ist unsre Weisheit, unser Ruhm und süßester Trost."*) Stanton Coit spricht von „jenem Gefühl, welches in der trübsten Stunde der Beraubung mit einem warmen vertrauten Licht uns erhellt. Ein Friede durchfluthet die Seele. Wir sind nicht länger allein. Es erscheint in dem Augenblick, wo die Ergebung vollkommen wird und die eigene Sorge in allgemeines Mitgefühl zerschmilzt." „Erst vor wenigen Tagen", sagt er, „erzählte mir eine Frau, deren Herz geblutet hatte, weil der Tod ihr Kind aus ihren Armen gerissen hatte, daß sie diese süße Erfahrung gehabt hätte, gerade als die Nacht des Kummers am dunkelsten geworden war. Sie nannte es Erwachen zum Bewußtsein Gottes als eines liebenden Vaters. Aber da sie mir nun weiter erzählte und ich hörte, wie sie, seit jener Trost ihr gekommen sei, überall die Armen und die Sterbenden aufgesucht hatte, besonders kleine Kinder, und ihnen eine Mutter sein wollte, konnte ich nicht umhin zu denken, daß, wozu sie erwacht, das Bewußsein war, nicht Gottes als eines liebenden Vaters, sondern der ganzen Welt als ihres geliebten Kindes."**)

*) Felix Adler, Creed and Deed (Glaube und That). New-York 1880. S. 87. 130. 132.

**) Stanton Coit, Ethical Culture as a Religion for the People (Sittliche Bildung als eine Religion für das Volk). London 1887. Eine Deutsche Übersetzung dieser und anderer Reden des hervorragenden Moralisten wird geplant.

5. Der Tod als moralischer Freund.

O lieb', so lang du lieben kannst!
O lieb', so lang du lieben magst!
Die Stunde kommt, die Stunde kommt,
Wo du an Gräbern stehst und klagst!

Und sorge, daß dein Herze glüht
Und Liebe hegt und Liebe trägt,
So lang ihm noch ein ander Herz
In Liebe warm entgegenschlägt!

Und wer dir seine Brust erschließt,
O thu' ihm, was du kannst, zu lieb!
Und mach' ihm jede Stunde froh,
Und mach' ihm keine Stunde trüb!

Und hüte deine Zunge wohl,
Bald ist ein böses Wort gesagt!
O Gott, es war nicht bös gemeint, —
Der Andre aber geht und klagt.

O lieb', so lang du lieben kannst!
O lieb', so lang du lieben magst!
Die Stunde kommt, die Stunde kommt,
Wo du an Gräbern stehst und klagst!

Dann knieſt du nieder an der Gruft,
Und birgst die Augen, trüb und naß,
— Sie sehn den Andern nimmermehr —
In's lange, feuchte Kirchhofgras.

Und sprichst: O schau' auf mich herab,
Der hier an deinem Grabe weint!
Vergieb, daß ich gekränkt dich hab'!
O Gott, es war nicht bös gemeint!

Er aber sieht und hört dich nicht,
Kommt nicht, daß du ihn froh umfängst;
Der Mund, der oft dich küßte, spricht
Nie wieder: ich vergab dir längst!

Er that's, vergab dir lange schon,
Doch manche heiße Thräne fiel
Um dich und um dein herbes Wort. —
Doch still — er ruht, er ist am Ziel!

O lieb', so lang du lieben kannst!
O lieb', so lang du lieben magst!
Die Stunde kommt, die Stunde kommt,
Wo du an Gräbern stehst und klagst!*)

Das ist eine Mahnung, die der Tod uns zuruft, der ernste „Freund Hein," unser moralischer Freund. Er lehrt uns lieben. Und um so heißer läßt er uns lieben, wenn er wirklich Tod, ein letztes Ende ist, dem kein Wiedersehn folgt. Seien wir freundlich und friedlich. Betrüben wir nicht die uns theuren Wesen; wer weiß, wie bald schon sie uns auf ewig entrissen werden. Lassen wir die Sonne nicht über unserm Zorn untergehen.

Wer kann uns einen Bürgen geben,
Ob sie noch morgen lebend sind?

„O Pein des Gedankens", ruft George Eliot aus, „daß wir nimmermehr unsern Todten Ersatz leisten können für die eingeschränkte Zuneigung, die wir ihnen bewiesen, die leichtsinnigen Antworten, die wir auf ihre Klagen oder ihre Bitten gaben, die geringe Ehrfurcht, die wir dieser heiligen Menschenseele zeigten, die so nahe bei uns wohnte und das Göttlichste war, was Gott uns zu kennen gegeben hatte!" Warten wir nicht, bis unsre persönliche Erfahrung uns in diesen Schmerzensschrei miteinstimmen läßt! Zeigen wir, ehe es zu spät ist, unsern trauten Lieben, der Gattin, der Schwester, dem Kinde, dem Freunde, dem Lehrer die Liebe, Zärtlichkeit und Achtung, die wirklich in uns ist, auf- daß sie nicht Recht haben zu der Klage:

Mir trübet nicht der Tod den Sinn;
Nur eins vermag mich zu erschrecken:

*) Freiligrath.

Er könnte, tritt er vor mich hin,
Mich dann mit seinen Scherzen necken.

Ich fürchte, lieg' ich kalt und starr,
Daß Jemand Thränen möcht' verschwenden
Und meinen Sarg ein guter Narr
Mir schmücken könnt' mit Blumenspenden;

Daß gute Freunde mich hinaus
Geleiten in den Schoß der Erde
Und ich in meinem Bretterhaus
Ein Gegenstand der Liebe werde;

Daß, was im Leben ohne Glück
Und glühend ich erstrebet habe,
Mir lächeln könnt' mit Zauberblick,
Wenn ich gebettet bin im Grabe.

Dobroljuboff.

„Es ist eine sehr gewöhnliche Erfahrung", sagt Stanton Coit,*) der die moralische Bedeutung des Todes mit großem Nachdruck hervorhebt, „daß wir erst, wenn unsre Freunde uns entrissen sind, ihren Werth zu erkennen pflegen. Aber wenn ihr Tod diese Wirkung auf uns hat, wird der bloße Gedanke ihres Todes eine bessere haben. Ohne uns durch Kummer und Reue zu überwältigen, wird er uns sie schätzen lassen, während sie noch leben. Wie wir alle den großen Carlyle selbst bis zur Verachtung bemitleidet haben wegen der Gewissensbisse, welche der Tod seines Weibes in ihm erweckte, das er vernachlässigt hatte! Warum nahm er das Ereigniß nicht vorweg, indem er es Jahre zuvor seiner Einbildungskraft vergegenwärtigte? Dann wäre Alles, was sie leiden mußte, und alle seine bitteren Selbstvorwürfe vermieden worden. Der Stachel der Beraubung liegt nicht in dem Verluste, sondern darin, daß alle Möglichkeit, das Vergangene

*) In seinem bewundernswerthen Vortrage: Wie das innere Leben zu erbauen ist.

wieder gut zu machen, vorbei ist. Vielleicht gaben wir unsrer Hingebung nicht durch Wort und That vollkommenen Ausdruck, vielleicht waren wir grausam in kleinen Dingen, vielleicht versagten wir die Befriedigung von tausend kleinen Wünschen, welche, wenn erfüllt, eine Welt der Freude geschaffen und kein Leid gekostet haben würden. Aber laßt uns nicht warten, bis eine bittere Erfahrung diesen Gedanken uns auf immer aufgezwungen hat. Wie oft sind Eltern streng gegen ihre Kinder, ihre Freude künftigem Erfolge im Leben aufopfernd, bis eines Tages eines derselben hinweggerafft wird; dann wird die strenge Ordnung des Hauses gemildert durch gedankenvolle Rücksicht, sodaß, wenn die Übrigen weggerissen würden, sie wenigstens, so lange sie weilten, glücklich und frei gewesen wären. . . . Und ebenso heilsam ist der Gedanke des Todes Derer, welchen wir nur im Geschäftsleben oder zufällig begegnen. Der reiche Arbeitgeber mag sich in seiner Seele das sichere Ergebniß vergegenwärtigen, welches diese langen Arbeitsstunden für dies schwache Weib oder jenen bereits kranken und der Ruhe bedürftigen Mann haben werden, und es verhüten. An Stelle der Qual des Schuldbewußtseins, welche binnen Kurzem ihr Tod ihm verursachen würde, kann er sich so die unmittelbare Freude, sie zu beglücken, und ihnen, anstatt ihrer vorzeitigen Hinfälligkeit, Gesundheit und das süße Gefühl, als Menschen behandelt zu werden, verschaffen. O Tod, du verwundest uns, aber am schwersten dadurch, daß du uns an die Wunden erinnerst, welche wir selbst zugefügt haben!"

Und wie die Vorstellung des Todes unsrer Lieben uns unsre Pflichten gegen sie leichter erfüllen läßt und uns den Schmerz des Gewissens erspart, so nimmt sie auch dem Verlust, wenn er wirklich eintreten sollte, einen Theil seiner furchbaren Gewalt. Wer täglich eingedenk ist, daß der Besitz der geliebten Wesen ein Geschenk ist, für das er Tag für Tag danken sollte, und das ihm jeden Tag

wieder genommen werden kann, der wird nicht ganz überwältigt werden, wenn das gemeinsame Menschenlos das geliebte Wesen eher trifft, als ihn selbst. „Wer in die Zukunft hinausschaut", sagt Seneca in seiner Trostschrift an Marcia, „der nimmt dem Übel, wenn es eintritt, seinen Stachel."

Wie der Gedanke des Todes Anderer uns hülfreich ist, ein rechtes Leben zu führen, so auch der des eigenen. Und darum ist der eine wie der andere unsre Pflicht.

Noch ist es Tag, es rühre sich der Mann,
Bald kommt die Nacht, da Niemand schaffen kann.

Das ruft er uns zu. Die Nacht, der „Schlaf, davon wir nimmermehr erwachen sollen", kommt uns näher, immer näher. Seien wir nicht schon lebendig todt, thatlos! „Bald thue, was du kannst, — verweile nicht! — heut noch, was du sollst!" mahnt uns Lavater. Heut noch! denn

Heut sind wir frisch, gesund und stark
Und liegen morgen todt im Sarg;
Heut blühn wir wie die Rosen roth,
Bald krank und todt!

Darum wachet; denn ihr wisset nicht, welche Stunde euer Tod kommen wird.

Es schickt der Tod nicht immer Boten,
Er kommet oft unangemeldt
Und fordert uns in's Land der Todten.
Wohl dem, der Haus und Herz bestellt!

„Lebe so, daß niemals der Tod dich unbereit findet", sagt Thomas a Kempis. Und wenn uns auch ein längeres Leben beschieden sein sollte, so wissen wir doch nicht, was es für ein Leben sein wird, — ob wir noch die Kraft des Körpers und des Geistes haben werden, die zu dem Werke, das wir jetzt thun könnten, erforderlich ist. Und wie viel Werke sind in der Welt zu thun,

wie viele Unvollkommenheiten zu tilgen, wie viele Güter zu erwerben! Rabbi Tarphon spricht: „Der Tag ist kurz, der Arbeit viel."

Aber verstehn wir es auch nicht falsch, dieses Wort: „Ich muß wirken die Werke, so lange es Tag ist; es kommt die Nacht, da Niemand wirken kann." Es ermahnt uns zur That, zum Eifer, nicht aufzuschieben, was heut gethan werden kann, nicht müßig zu sein, wenn Leib und Seele kräftig sind; aber es heißt uns nicht, uns zu überarbeiten und die Gesetze der Gesundheit zu mißachten, welche die Übertretung der Regel „Nichts zu sehr" auch auf dem Gebiete der körperlichen und geistigen Thätigkeit durch Krankheit und frühen Tod bestrafen. „Übergroße Thätigkeit, von welcher Art es auch sei, macht zuletzt bankerott," sagt Goethe. Und es ist unsre Pflicht, uns nicht bankerott zu machen und unfähig, unsern Mitmenschen länger die Dienste zu erweisen, die wir ihnen schulden.

Der Tod giebt dem Leben eine höhere Bedeutung; er läßt uns jeden Tag und jede Stunde schätzen, denn sie sind ein bestimmter, unwiederbringlicher Theil unsers Lebens. „Unser Leben währet siebzig Jahre, und wenn es hoch kommt, so sind es achtzig", sagt der Psalm, von dem vollen Menschenleben sprechend, das nur Wenigen zu Theil wird. Aber nehmen wir einmal an, wir erreichten jenes verhältnißmäßig hohe Alter, so sind das doch nicht sehr viele Tage, — noch nicht dreißig Tausend. Wie bald sind sie alle ausgegeben! Bedenken wir, daß es ein bestimmter, nicht sehr kleiner Theil unsers Lebens ist, über den wir schalten, wenn wir über einen Tag, eine Woche, einen Monat verfügen! Und es kann der letzte sein! „Lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen, auf daß wir klug werden," betet Moses.

Das Leben wird eine ernsthaftere Angelegenheit, wenn es das einzige ist; man wird haushälterisch mit ihm umgehen und

es nicht verschwenden, — wozu die Meinung, es gehe in alle Ewigkeit fort, verleiten könnte. Weil es kurz ist, wird man es nicht noch verkürzen, indem man die Zeit, die zwischen dem Jetzt und einem erwarteten Genusse liegt, zu tödten sucht. Das aber ist ein sehr gewöhnlicher Fehler. „Der Eine", sagt Rousseau, „möchte schon zum nächsten Morgen gelangt sein, der Andre zum nächsten Monat, der Andre zur Zeit nach zehn Jahren; Keiner will heut leben; Keiner ist zufrieden mit der gegenwärtigen Stunde, Alle finden, daß sie zu langsam verstreicht. Wenn sie sich beklagen, daß die Zeit zu schnell enteilt, lügen sie; gern würden sie das Vermögen erkaufen, ihren Lauf noch zu beschleunigen .... Sterbliche, werdet ihr nicht aufhören, die Natur zu verläumden? Warum beklagt ihr euch, daß das Leben kurz ist, da es dies nach euerm Sinne noch nicht genug ist? Wenn ein Einziger unter euch ist, der seine Begierden hinreichend zu mäßigen weiß, um niemals zu wünschen, daß die Zeit eile, so wird dieser sie nicht für zu kurz halten: leben und genießen wird für ihn dasselbe sein: und sollte er auch jung sterben, so wird er doch nicht sterben, ohne gesättigt zu sein von seinen Tagen." — Aus der gegenwärtigen Einrichtung des Schulunterrichts möchte man auch nicht schließen, daß das Leben kurz ist. Der Ruf des alten Seneca ist noch nicht beherzigt worden: „Welcher Wahnsinn ist es, Überflüssiges zu lernen bei solchem Mangel an Zeit!"

Der Gedanke des Todes wird uns mit Besonnenheit leben machen. „Das Leben", sagt Feuerbach, „muß wie ein kostbarer Wein mit gehörigen Unterbrechungen Schluck für Schluck genossen werden. Auch der beste Wein verliert für uns allen Reiz, wir wissen ihn nicht mehr zu schätzen, wenn wir ihn wie Wasser hinunterschütten." Und sei biederer Freund, der „Bauernphilosoph" Konrad Deubler, ermahnt sich selbst: „Ich will mein künftigen Leben nicht übereilen. Es soll mir das Leben ein höchstes

Fest und jede Stunde gerade des Festes Glanzpunkt werden. Ich werde die heiligen Stunden, die ich noch zu leben habe, nicht mehr so trocken und leichtsinnig abfertigen."*) „Lebe ein ewiges Leben in den Blitzmomenten der Sterblichkeit", sagt Lavater.

Der Gedanke an den Tod ist in der That, wie Hufeland meint, „ein vortreffliches Hausmittel, tugendhaft und rechtschaffen zu bleiben. Bei jedem zweifelhaften Fall, bei jeder Frage, ob etwas recht oder unrecht sei, denke man sich nur gleich an die letzte Stunde des Lebens hin und frage sich: würdest du da so oder so handeln, würdest du da wünschen, so oder so gehandelt zu haben? Eine Freude, ein Lebensgenuß, wobei man ruhig an den Tod denken kann, ist gewiß unschuldig. Ist man gegen Jemand aufgebracht oder mißgünstig, oder bekommt man Lust, sich wegen einer angethanen Beleidigung zu rächen, — nur an jene Stunde gedacht und an das Verhältniß, was dort entstehen wird, und ich stehe dafür, daß jene mißgünstigen und menschenfeindlichen Ideen sogleich verschwinden werden. Die Ursache ist, weil durch diese Versetzung des Schauplatzes alle jene kleinlichen und selbstsüchtigen Rücksichten aufgehoben werden, die uns so gewöhnlich bestimmen; Alles bekommt mit einem Male seinen wahren Gesichtspunkt, sein wahres Verhältniß; die Täuschung schwindet, das Wesentliche bleibt." „Der Tod setzt alle Dinge in das rechte Licht", sagt Defoe. Paulsen nennt diese Betrachtung sehr gut die „unperspektivische Ansicht vom Leben."**) „Mit welchen Zügen möchtest du in dem großen Buch des Lebens für alle Ewigkeit dich eingetragen sehen? Das ist die Frage", bemerkt er, „welche die Ewigkeitsbetrachtung sich vorzulegen anhält, und

*) Konrad Deubler's Leben und Briefwechsel von Arnold Dodel-Port. Leipzig 1886.

**) Friedrich Paulsen, Was uns Kant sein kann. Leipzig 1881. S. 68.

wodurch sie die unbillige Gewalt des Gegenwärtigen über den Willen bricht."

So lehrt der Tod uns leben, die schwerste aller Künste. Ein guter „Professor moralium", wie Asmus ihn nennt, heilt er unsern Leichtsinn, unsern Zorn, unsre Liebllosigkeit, unsern weltlichen Ehrgeiz; er giebt uns Maß und Haltung, er macht uns tapfer und stark. „Wir haben nur zwei Tage zu leben: es verlohnt nicht der Mühe, sie damit zuzubringen, vor erbärmlichen Schurken zu kriechen." Wie manchen würdelosen „Streber" könnte dieser Voltaire'sche Gedanke bessern. Der Tod läßt uns innerlicher leben, nicht in Äußerlichem aufgehen, nicht an Verlierbares unser ganzes Herz hängen.

Deine Ruhe gründe sich nie auf Menschen, auf Freundschaft,
Auf dein günstiges Glück; — auf den Gott in dir gründe sie stets sich —

auf das Gute in Dir! Das ruft er uns zu. Er hilft uns, Leiden muthig zu ertragen und auf uns zu nehmen; er hilft uns, das rechte Endziel des Lebens zu erreichen. „O groß und wunderbar", ruft Jeremias Gotthelf aus, „ist des Lebens Bedeutung und eng und schwer durch das Leben der Weg, der zum Ziel führt! Und wie leichtfertig und vermessen schlendern die Menschen durch's Leben, als ob sie weder Augen noch Ohren hätten, keinen Verstand, die Tage mit Weisheit zu zählen, als ob sie hundert Leben hätten, hundertmal von vorn wieder beginnen könnten, wenn eines in Liederlichkeit, Thorheit und Sünde schmählich zu Ende gelaufen, als ob es erlaubt sei, nach vieltausendjähriger Erfahrung erst sich zu bekehren, durch hundert verlorene Leben endlich klug geworden!" Darum ermahnt uns Gellert:

Meine Lebenszeit verstreicht,
Stündlich eil' ich zu dem Grabe;
Und wie wenig ist's vielleicht,
Das ich noch zu leben hab

Denk', o Mensch, an deinen Tod;
Säume nicht, denn Eins ist noth.

Spinoza sagt:*) „Der freie Mensch denkt an nichts weniger als an den Tod, und seine Weisheit ist nicht eine Betrachtung des Todes, sondern des Lebens." Wohl ist des Menschen Weisheit eine Weisheit des Lebens; aber ebendarum wird der Weise den Gedanken an unsre gemeinsame Sterblichkeit zu seinem guten Freunde machen: ist doch das „Gedenke des Todes" das wirksamste „Gedenke zu leben". Wir bedürfen des „Memento mori" als eines Zuchtmittels, und ebendarum ist es unsre Pflicht, oft jenen Gedanken zu uns einzuladen; — aber freilich auch nicht öfter, als nützlich ist: wir dürfen uns nicht schwermüthig machen. Er soll uns nur beistehen, durch ein rechtschaffenes Leben unsre Zeit getreulich auszunutzen. Dann werden wir ohne die Tröstungen eines ungerechtfertigten Glaubens selig leben und sterben. „Unser Trost ist der, daß wir ein gutes Gewissen haben."

6. Gottesverehrung und -Liebe als Grundlage der Moral.

Einige Gottesgläubige geben zu, daß der Mensch im Stande sei, ein sittliches Leben zu führen, ohne durch die Hoffnung auf jenseitigen Lohn oder die Furcht vor jenseitiger Strafe dazu bestimmt zu werden, und sie erkennen an, daß das Leben lebenswerth bleiben würde, auch wenn es endlich wäre; aber sie weisen auf die hohe Bedeutung hin, welche eine geläuterte Gottesvorstellung rein als solche für die Versittlichung des Menschen hat. Gott sei das Ideal höchster Vollkommenheit, und unsre Bestimmung sei, Gott ähnlich zu werden. „Ihr sollt vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist." Durch Motive

*) Spinoza, Ethik IV. Theil, 67. Lehrsatz.

der Verehrung und Liebe zu Gott wollen uns Jene zum Guten führen.

Dieser Weg ist würdiger und weiser gewählt, als der, den die selbstsüchtigen Gottesgläubigen uns empfehlen. Aber wenn wir fähig sind, die moralischen Eigenschaften an Gott zu verehren und uns dadurch zur Nacheiferung begeistern zu lassen, so müssen wir auch fähig sein, sie am Menschen zu verehren und dadurch zum Trachten nach Vollkommenheit bestimmt zu werden. Das Ehrwürdige brauchen wir nicht in den Himmel zu versetzen, um es ehrwürdig zu finden. Ja mehr noch, erst müssen wir menschlichen Werth empfunden haben, ehe wir überhaupt den Gedanken göttlicher Vollkommenheit fassen können. Alle Züge göttlicher Güte sind Züge menschlicher Güte. Und was ist pietas anders, als eine Übertragung des Gemüthsverhältnisses, welches das Kind zu seinen Eltern hat, auf das Verhältniß des Menschen zu seinem Schöpfer? In der Familie, nicht im Gottesglauben wurzelt das Gefühl der Pietät. Alle Gefühle überhaupt, welche die Menschen gegen die Götter empfunden haben, sind in Wahrheit, sofern sie nicht rein ästhetischer Natur sind, Gemüthsbewegungen, deren ursprünglicher Gegenstand Menschen sind. Auch Pestalozzi spricht dies aus, an einer Stelle, wo er gerade die Unentbehrlichkeit der Gottesvorstellung darthun will. „Das sehe ich bald", erklärt er, „die Gefühle der Liebe, des Vertrauens, des Dankes und die Fertigkeiten des Gehorsams müssen in mir entwickelt sein, ehe ich sie auf Gott anwenden kann. Ich muß Menschen trauen, ich muß Menschen gehorsamen, ehe ich mich dahin erheben kann, Gott zu lieben, Gott zu danken, Gott zu vertrauen und Gott zu gehorsamen: ‚denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie will der seinen Vater im Himmel lieben, den er nicht sieht.'" *) Und in Wahrheit muß der Gedanke an

*) Pestalozzi, Wie Gertrud ihre Kinder lehrt. (1820.) S. 258.

die in Menschen verwirklichte Vollkommenheit ein stärkerer Sporn sein, als der an Gottes Vollkommenheit. Das Bild, welches die Menschen sich von dem Charakter Gottes machen, ist unbestimmt und farblos in dem Maße, als sie die Gottesvorstellung weniger menschenähnlich zu fassen suchen; große und gute Menschen sind ein Vorbild, das auf die Einbildungskraft und die Gemüthsbewegungen größere Macht ausübt. Und zudem: was Menschen leisten konnten, vermag der Bewunderer ihrer Trefflichkeiten vielleicht auch selbst zu thun; auf ein Wetteifern mit Gott kann er sich nicht einlassen. Und so sehen wir denn in der That, daß es der Gedanke an den Menschen Buddha war, welcher auf Millionen einen veredelnden Einfluß ausübte, — daß der Gedanke an einen andern Menschen es war, welcher, weit mehr als der an den „Vater im Himmel", diejenigen begeisterte, die sich nach ihm „Christen" nannten.

Auch wer aus Jesus von Nazareth nicht einen Gott macht, kann von seiner Persönlichkeit auf das Tiefste ergriffen werden und einen mächtigen Einfluß auf sein inneres Leben durch ihn erfahren. Aber allerdings ist die Haltung des moralisch vollentwickelten Menschen eine andere, als die des Gläubigen alten Stils. Er betet Jesum nicht an; denn ihn anbeten würde heißen, ihm gegenüber auf die Anlegung des moralischen Maßstabs verzichten: und das würde heißen, ihm gegenüber aufhören ein moralisches Wesen zu sein. Das Wort des Paulus: „Prüfet Alles, und das Gute behaltet", wird der vollentwickelte Mensch selbst auf Jesu Lehre anwenden. Auch ist Anbetung der Vollkommenheiten eines Andern nicht das geeignete Mittel, der eigenen Unvollkommenheiten entledigt zu werden."*) Und undankbar und ungerecht ist

**) Vgl. Stanton Coit, The Adoration of Jesus. (In: The Ethical Record. Published by the Society for Ethical Culture of Philadelphia. April 1888.

der, welcher, wie es zuweilen geschieht, behauptet, daß er Alles Christo verdanke. Hat er denn keinen braven Vater, keine gute Mutter, keinen ehrwürdigen Lehrer, keinen redlichen Freund? Haben sie nicht Alle dazu beigetragen, ihn zu dem zu machen, was er ist? Haben alle die edeln Menschen der Vergangenheit und Gegenwart, ausgenommen allein Jesus Christus, für ihn vergeblich gelebt? Andere wieder sagen, nur durch das Anflehen des Beistandes Christi als seines Heilandes vermöge der Mensch ein rechtschaffenes Leben zu führen. Solche, die dieser „Blasphemie gegen unsre moralische Natur" sich schuldig machen — so nennt mit Recht Stanton Coit derartige Behauptungen, — können sich niemals im Leben und in der Geschichte umgesehen haben. „Nach meiner Meinung", sagt jener amerikanische Sittenlehrer*), „ist, den Menschen sagen, daß sie in sich selbst kein Vermögen haben recht zu handeln, ebenso verhängnißvoll und unwahr, als es dies sein würde, einem Schulkinde zu sagen, daß es an sich selbst ein Idiot sei, daß es kein Vermögen zu addiren und zu subtrahiren, richtig zu lesen und zu schreiben hätte, falls es nicht jeden Tag Gott bäte, ihm das Vermögen zu geben. Die Kraft recht zu thun ist ein Theil unsrer selbst. Sie ist wenigstens ebenso sehr ein Theil unsrer selbst wie das Vermögen zu denken, zu sehen und zu essen; und man braucht seinetwegen nicht mehr als dieser wegen ein übermenschliches Wesen anzurufen."

Ein „Diakonissenspruch" lautet:

„Was will ich?
Dienen will ich.
Wem will ich dienen?
Dem Herrn in seinen Elenden und Armen.
Und was ist denn mein Lohn?

*) Stanton Coit, Ethical Culture as a Religion for the People. London 1887.

Ich diene nicht um Lohn und nicht um Dank. Mein Lohn ist, daß ich dienen darf.

Und wenn ich dabei umkomme?

‚Komme ich um, so komme ich um!' So sprach schon die Königin Esther, die doch Den nicht kannte, dem zu Liebe ich auch gerne umkäme, der mich aber nie umkommen läßt.

Und wenn ich dabei alt werde?

So werde ich dennoch grünen wie ein Palmbaum und der Herr wird mich sättigen mit Gnade und Erbarmen.

Ich gehe in Frieden und sorge nichts."

Gewiß ist dieser Spruch schön. Aber sollte man nicht auch aus unmittelbarer Liebe den Elenden und Armen und allen seinen Mitmenschen dienen können? Lieben wir Vater und Mutter, Gatten und Bruder oder Gattin und Schwester, Kinder und Freunde nur um Gottes willen? Und warum sollen uns nicht alle Menschen unsre lieben Freunde und lieben Kinder sein? Ohne Zweifel, Einigen sind sie es.

Man weist auf die Vorstellung der Allgegenwart und Allwissenheit Gottes und deren Bedeutung für das sittliche Leben des Menschen hin. Wie muß der Gedanke, daß Gott uns nicht fern ist und weiß, was wir thun, uns stark machen gegen Gefahr und Leiden und uns feien gegen Anfechtungen und Versuchungen! Gott sieht dich! Du kannst Gottes Auge nicht entfliehen, nähmst du auch Flügel der Morgenröthe und bliebst du am äußersten Meer! Von wie unzähligen bösen Thaten wird dieser Gedanke die Menschen abgehalten haben! Gott, dein Schirm und Schutz steht dir zur Seite, wo du auch seiest! Fürchte dich nicht! Welchen Muth und welche Zuversicht hat dieses Bewußtsein den Menschen in Gefahren gegeben! — Aber bleibt es denn nicht wahr, daß etwas Göttliches uns ganz nahe ist, wo wir auch sein mögen, daß es uns sieht, ob auch Finsterniß uns decke? Das Göttliche wohnt in uns, und Alles, was wirklich groß, gut, heilig, „göttlich" ist

in der Vorstellung Gottes, entstammt unserm eigenen Herzen. Wenn für „Gott" „das Gute" gesetzt wird, so bleibt die Mahnung ewig in Gültigkeit: „Dein Leben lang habe Gott vor Augen und im Herzen, und hüte Dich, daß du in keine Sünde willigest und thuest wider Gottes Gebot."

Aber wenn die Stimme dieses innern Zeugen zu schwach ist, wie dann? Was anders als der Gedanke an Gott kann den Menschen dann aufrichten, ihn anfeuern zum Guten, ihn zurückhalten vom Bösen? Die Antwort ist: der Gedanke an verehrte und geliebte Menschen!

Und wenn der Jüngling vor der Sünde steht,
So zaubre vor ihn seiner Mutter Grämen,
Bevor sich abzuwenden es zu spät,
Eh' in der Lust die Schmerzen Anfang nehmen.
Paul de Lagarde.

Vor unsrer Seele das Bild der Mutter oder des Vaters oder eines geliebten und geachteten Freundes oder Lehrers ist gar Manchem von uns in der Stunde der Gefahr ein schützender Talisman gewesen. „Sei treu! Sei tapfer!" ruft es uns zu. „Betrübe uns nicht!" Der alte fromme Vater des „Oxforder Evangelisten" Henry Bazely schrieb diesem, als derselbe, neunzehn Jahre alt, die Universität bezog: „Papa weiß, daß du jetzt in größere Gefahren und Versuchungen kommst, als bisher. . . . So sehr wir auch glücklich sein werden, wenn du irgend einen akademischen Erfolg erringen solltest, wird dies doch wie nichts sein, verglichen mit unsrer dankbaren Freude, zu glauben, daß du, durch Gottes Gnade, von Sünden jeder Art rein erhalten worden bist, zumal solchen, welche die jugendliche Unschuld vernichten und der Seele Schande und Gewissensbisse bringen. Glaube mir, lieber Heinrich, es kann für dein späteres Leben keinen größeren Segen geben, als die Reinheit deiner Jugend, — ein Segen an sich

selbst, ein Segen für dein dann freies Herz und Erinnern, und ein Segen, dem sicherlich Gnade und Kraft wohl zu leben später stets folgen wird .... Und nächst daran, Gott zu gefallen, wirst du immer an dein theures Heim denken, und wie sehr unsre Freude und Friede von dir abhängen: und bei aller Beunruhigung jeglicher Art, lieber Heinrich, setze immer, nächst Gott, dein Vertrauen in uns — halte dich nimmer fern von Vater und Mutter." Schwerlich würde der Brief minder wirksam gewesen sein, wenn er von Gott kein Wort enthalten hätte. Die Menschen sind es, deren Beispiel und Lehre, deren Kummer und Freude, deren wachsames Auge und helfende Hand uns aufrichten sollen. Suchen wir den Umgang guter Menschen, der Todten wie der Lebenden, uns zu bessern. Was ist das Lesen des Neuen Testaments anders als ein Umgang mit Christo und seinen Jüngern? Und so reden zu uns und wirken viele Todte lebenspendend. „Der Mensch ist dem Menschen ein Gott." Trösten wir also einander, beaufsichtigen wir einander, heben wir einander empor, gewähren wir einander den Segen unsrer moralischen Persönlichkeit.

7. Die Theologie und die Verantwortlichkeit.

Manche haben geglaubt, eine Unsterblichkeit der Seele sei darum anzunehmen, weil nur unter dieser Voraussetzung der Mensch verantwortlich sei. Die Solches meinen, müssen wir auffordern, uns den Zusammenhang von moralischem Pflicht- und Verantwortlichkeitsgefühl mit dem Gottes- und Unsterblichkeitsglauben nachzuweisen. Wir sind verpflichtet, gerecht zu handeln, nicht weil Gott dies will, oder weil er ein anderes Verhalten mit jenseitigen Qualen heimsuchen wird; sondern wenn wir Gottes Befehle zu befolgen verpflichtet sein sollen, so müssen sie gebieten, was zu thun gerecht ist. Nicht weil Gott sie befiehlt, sondern

weil sie gerecht sind, sind wir verpflichtet, gewisse Handlungen zu thun, — das ist der Ausspruch unseres moralischen Bewußtseins. Ein Gebot aber, das nicht aus unserm eigenen Herzen kommt, ein „Du sollst!“ das ein Anderer zu uns sagt, mag ein Gebot und ein Sollen sein — ein moralisches Gebot, ein moralisches Sollen ist es nicht. Und unser moralisches Verantwortlichkeitsgefühl ist das Bewußtsein, daß wir Gewissensschmerz haben werden, wenn wir nicht in einer bestimmten Weise handeln; mit der Meinung, ein anderes Wesen werde uns in einer andern Welt deswegen peinigen, braucht es keineswegs verbunden zu sein. — Aber sehen wir uns doch jenen Glauben an eine jenseitige Vergeltung etwas näher an.

„Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde.“ „Und Gott schuf den Menschen.“ „Und Gott sahe an Alles, was er gemacht hatte; und siehe da, es war sehr gut.“ „Von ihm und durch ihn und in ihm sind alle Dinge.“ „Und es sind mancherlei Kräfte, aber es ist ein Gott, der da wirket Alles in Allem.“ „Gott ist es, der in euch wirket beides, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen.“ „Was Gott thut, das stehet da; und was er thun will, das muß werden.“ Gott ist „heilig“, „vollkommen“. „Es sei ferne, daß Gott sollte ungöttlich handeln und der Allmächtige ungerecht.“ „Der Herr ist gerecht in allen seinen Wegen und heilig in allen seinen Werken.“

Aus der Wahrheit dieser Bestimmungen würde folgen, daß Alles, was auf Erden geschieht, auch alles Thun der Menschen, recht und gut ist. Alles ist erschaffen und wird, wie es ist, erhalten von einem vollkommen gerechten und heiligen Gotte; er wirket Alles: „Alles also, was ist, ist gut.“*) Wie sollte aus einer heiligen Quelle Unheiliges fließen? Dürfen wir uns also erkühnen, irgend etwas, was Menschen thun, zu tadeln? Was

*) Aurelius Augustinus' Bekenntnisse. VII. Buch.

auch immer ist, ist recht. Wenn unsre Moral mit diesem Glauben nicht übereinstimmt — müssen wir dann nicht sagen: um so schlimmer für sie? „Dieser Welt Weisheit ist Thorheit bei Gott.“

Allein die Stimme des Gewissens war in den biblischen Schriftstellern zu mächtig, als daß sie solche logische Ableitungen aus ihren grundlegenden Glaubenssätzen hätten gutheißen können. Sie zweifelten nicht daran, daß die Welt voll von Sünde und Ruchlosigkeit sei, ja sie fällten über sie in der ungemildertsten Form ihr Verdammungsurtheil: „Die ganze Welt liegt im Argen.“ „Das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf.“ „Da ist nicht, der gerecht sei, auch nicht Einer. . . . Da ist nicht, der Gutes thue, auch nicht Einer.“

Aber wenn die Menschen so, wie sie sind, von einem allmächtigen Gotte geschaffen sind und erhalten werden, fällt dann nicht ihre Sünde auf ihn zurück, ist er dafür nicht verantwortlich? Kann er allgütig und allweise sein?

Schopenhauer sagt:*) „Die traurige Beschaffenheit einer Welt, deren lebende Wesen dadurch bestehen, daß sie einander auffressen, die hieraus hervorgehende Noth und Angst alles Lebenden, die Menge und kolossale Größe der Übel, die Mannichfaltigkeit und Unvermeidlichkeit der oft zum Entsetzlichen anwachsenden Leiden, die Last des Lebens selbst und sein Hineilen zum bittern Tode ist ehrlicherweise nicht damit zu vereinigen, daß sie das Werk vereinigter Allgüte, Allweisheit und Allmacht sein sollte. Hiergegen ein Geschrei zu erheben, ist ebenso leicht, wie es schwer ist, der Sache mit triftigen Gründen zu begegnen.“ „Das Übel und die Sünde, beide in ihrer furchtbaren Größe, sind nicht wegzuleugnen, ja, durch die verheißenen Strafen für die Letztere, wird das Erstere nur noch vermehrt. Woher nun alles Dieses?“ Wenn

*) Schopenhauer, Parerga und Paralipomena. I. Bd. S. 131 u. 67.

man nun, um die Güte Gottes zu retten, seine Allmacht preisgeben wollte, indem man sagte, Gott will zwar, kann aber nicht das Böse verhindern, so würde ein derartiger Glaube zwar die Moral unangetastet lassen, ihr aber keinen Schutz und keine Sicherheit versprechen, die sie nicht schon ohne jene Berufung auf einen Gott besitzt. Ein Gott, der nicht helfen kann, wäre für die meisten Gläubigen gar kein Gott.

Paulus fragt uns: „Ja lieber Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst? Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: Warum machst du mich also? Hat nicht ein Töpfer Macht, aus Einem Klumpen zu machen ein Faß zu Ehren und das andere zu Unehren?" Was wir sind? Vernünftige, moralische Wesen! Und nicht sind wir ein Faß, und auch nicht, wie ein zur Selbstwegwerfung sich erniedrigender Freund Hiob's uns nennt, eine Made oder ein Wurm. Und als vernünftige, moralische Wesen fragen wir nicht, wozu ein Wesen Macht hat, sondern wozu es das Recht hat. Uns bedeutet nicht stark und gerecht dasselbe.*) Wir haben nicht jenen orientalischen Knechtssinn, der den Menschen vor jedem Mächtigen in den Staub sinken läßt, sondern sind freie Männer. Uns geht nicht Macht vor Recht, und Nichts ist uns „zu hoch in seiner Kraft"; unser moralisches Bewußtsein läßt uns zu Jedem, der seine Kraft mißbraucht, — wer es auch sein möge, — sagen: „Du thust unrecht." Nehmen wir an, es gebe einen Menschen, der das Vermögen hätte, Wesen seines Gleichen zu schaffen, welche sich und Anderen zur Seligkeit lebten, er schüfe aber solche, die sich und anderen zur Qual und zum Verderben sind, — welches Urtheil würden wir über ihn fällen?

Auch die Theologen haben erkannt, daß die Sache nicht eine bloße Machtfrage ist, und sie haben ein anderes Mittel ersonnen,

*) Vgl. Lombroso, Der Verbrecher, S. 360.

den Schöpfer von der Verantwortlichkeit für die Sünden seiner Geschöpfe zu entlasten. Das Mittel ist der ursachlose Wille, der den Zusammenhang zwischen Gott und den Verbrechen der Menschen zerschneiden soll. Gott, so erzählen uns jene, hat alles sehr gut gemacht, auch die ersten beiden Menschen; diese erhielten, neben ihren übrigen Vollkommenheiten, ein Vermögen, ursachlos zu wollen; sie haben dasselbe gemißbraucht, indem sie, verführt von der Schlange, von den verbotenen Früchten gegessen haben. So ist die Sünde in die Welt gekommen, und durch den Sündenfall Adam's und Eva's sind alle ihre Nachkommen sündig geworden. Aber das ist keine Rechenschaft für denkende Wesen. Wo kommt die verführende Schlange her, der böse Feind, welcher „sündiget von Anfang"? „Der P. Charlevoix berichtet, daß, da er seinem irokesischen Katechismusschüler alles Böse vorerzählt, was der böse Geist in die zu Anfang gute Schöpfung hineingebracht habe, und wie er noch beständig die besten göttlichen Veranstaltungen zu vereiteln suche, dieser mit Unwillen gefragt habe: Aber warum schlägt Gott den Teufel nicht todt? auf welche Frage er treuherzig gesteht, daß er in der Eile keine Antwort habe finden können."*) Aber lassen wir den Teufel auf sich beruhen und bleiben wir bei Adam und Eva. Entweder hat Gott Adam erschaffen, oder er hat ihn nicht erschaffen. Er hat ihn erschaffen, sagt man. Nun, so hat Gott ihn als Etwas, mit allen seinen Eigenschaften, erschaffen, aus denen all' sein Handeln unfehlbar folgte. Zu sagen, er habe ihn mit einen Vermögen, ursachlos zu handeln, erschaffen, heißt sagen, er habe ihn erschaffen und auch nicht erschaffen, er habe ihn gemacht, aber nicht zu Etwas gemacht, ihm ein Dasein ohne Sosein (eine existentia ohne essentia) gegeben; kurz, es heißt Worte zusammensetzen ohne Sinn.

*) Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. (Werke, herausg. von Hartenstein. VI. Bd. S. 174 u. f.)

Aber nehmen wir einmal an, es lasse sich bei jenen Worten überhaupt etwas denken: würde jenes Auskunftsmittel irgend etwas nützen? Nein, gar nichts. Jenes wundersame Vermögen würde nur die Rolle übernehmen, welche nach Lord Shaftesbury's Auffassung bei den Alten Prometheus spielte, der dazu da war, die Verantwortlichkeit für die Schlechtigkeit der Menschen von Zeus abzuwälzen. „Warum hatte die Menschheit von Anfang an so viele Thorheit und Verkehrtheit? . . . Prometheus war die Ursache. Dieser bildende Künstler, mit seiner unglücklichen Hand, löste Alles. Sein Werk war es, sagten sie, und er hat es zu verantworten. . . . Zeus machten sie zum Zuschauer. Er entschloß sich, scheint es, neutral zu bleiben und zuzusehen, was aus diesem bemerkenswerthen Experiment herauskommen werde." „Herrliche Rechenschaft", ruft Shaftesbury aus, „den heidnischen Pöbel zufriedenzustellen! Aber wie, denkt ihr, würde ein Philosoph dies aufnehmen? Denn, die Götter, so würde er sogleich sagen, konnten entweder Prometheus' Schöpfung verhindern, oder sie konnten es nicht. Konnten sie es, so waren sie für die Folgen verantwortlich; konnten sie es nicht, so waren sie, so beschränkt, keine Götter mehr." „Und ob nun", setzt Shaftesbury hinzu, „Prometheus ein Name für *Zufall*, Bestimmung, bildende Natur oder bösen Dämon war, — was auch damit gemeint worden sein möge, es war stets derselbe Bruch der Allmacht."*) „Weder der freie Wille noch das absolute Verhängniß entlasten die Gottheit von ihrer Theilnahme am Verbrechen", sagt Friedrich der Große.**)

Der allwissende Gott mußte vorauswissen, wie sein Geschöpf handeln werde, er mußte wissen, daß es, bei dieser seiner Beschaffenheit, Schlechtes thun werde; er mußte wissen, welchen Gebrauch es von jenem Zufallsvermögen machen werde. Gab er

*) Lord Shaftesbury, The Morsliats. I, 2. S. 201 u. ff.

**) Brief an Voltaire, vom 27. Februar 1738.

ihm dieses dennoch, so *wollte* er, daß es handelte, wie es handelte, und ihn trifft die Verantwortung. „Wenn das Vorauswissen und die Allmacht zugestanden wird", sagt auch Luther, „so folgt naturgemäß, mit unvermeidlicher Konsequenz, daß wir nicht durch uns gemacht sind, noch leben, *noch irgend etwas thun*, sondern durch Jenes Allmacht."*) Nichts geschieht gegen seinen Willen, und sein voller Wille wird erfüllt. „Alles, was er will, das thut er." „Bei Gott ist kein Ding unmöglich." „Denn so er spricht, so geschieht es; so er gebietet, so stehet es da."

Leute, welche es für ihre Pflicht hielten, über „göttliche Dinge" sich alles Nachdenkens zu enthalten, haben gesagt, der Allmächtige und Allwissende sei darum nicht für das Böse verantwortlich, weil er es nur *zulasse*. Solchen Menschen hat schon Hiob geantwortet: „Wollt ihr Gott vertheidigen mit Unrecht, und List vor ihm brauchen? Wollt ihr seine Person ansehen?" Wollt ihr, setzen wir hinzu, unsre moralischen Begriffe verwirren, um dem Gotte der Gerechtigkeit zu gefallen? „Wehe denen, die Böses gut und Gutes böse heißen, die aus Finsterniß Licht und aus Licht Finsterniß machen!" Wenn nicht der „Allmächtige und Allwissende", der „himmlische Vater", sondern ein Mensch, ein menschlicher Vater sich zu verantworten hätte, dann würden auch Jene eine solche Entschuldigung schwerlich vorbringen, und unsre irdischen Richter jedenfalls würden sie nicht gelten lassen. Wenn ein Mensch der Schuldige ist, dann wird auch der Theologe, mit Hobbes, sagen: „Ich finde keinen Unterschied zwischen dem *Willen*, daß etwas gethan werde, und der Erlaubniß, es zu thun, wenn der, welcher es erlaubt, es verhindern kann und weiß, daß es gethan werden wird, wenn er es nicht verhindert."**) Wenn ein Vater, wie

*) De servo arbitrio Martini Lutheri ad D. Erasmum Roterdamum liber. Cap. 159. Ähnlich Cap. 17 und 18.

**) Thomas Hobbes, Of Liberty and Necessity. S. 250.

durch Zeugen festgestellt worden ist, vorausgewußt hat, daß sein Kind, wenn man es in den Maschinenraum seiner Fabrik gehen ließe, dort dem Getriebe zu nahe kommen und verletzt, vielleicht sogar getödtet werden würde, er aber dennoch das Kind von dem gefährlichen Wege, obwohl er es vermochte, nicht zurückgehalten hat und dieses dort verunglückt ist, so würde Jeder sagen, daß er die Verletzung oder den Tod des Kindes beabsichtigt hat und dafür verantwortlich ist; und die Strafe des Richters würde ihn treffen, selbst wenn ihm bloß Fahrlässigkeit und nicht rechtswidrige Absicht nachgewiesen werden könnte. § 222 des Deutschen Strafgesetzbuchs lautet: „Wer durch Fahrlässigkeit den Tod eines Menschen verursacht, wird mit Gefängniß bis zu einem Jahre bestraft. Wenn der Thäter zu der Aufmerksamkeit, welche er aus den Augen setzte, vermöge seines Amtes, Berufes oder Gewerbes besonders verpflichtet war, so kann die Strafe bis auf fünf Jahre Gefängniß erhöht werden." — So gebe man denn endlich den vergeblichen Versuch auf, Gott dadurch zu rechtfertigen, daß man sagt, er habe den Zufall in die Welt gelassen und dieser allein sei an allem Bösen schuld.*)

*) Anmerkung für die Leser des „Anhangs zum sechsten Abschnitt: Die transscendentale Freiheit." Kant hat den Versuch gemacht, seine Lehre von der „Idealität von Raum und Zeit" dazu zu benutzen, die Gottheit von ihrer Verantwortung für die Sünden ihrer Geschöpfe zu entlasten, — ein Musterbeispiel von Sophistik. Er sagt (Kritik der praktischen Vernunft, S. 105): „Es scheint doch, man müsse, sobald man annimmt, Gott, als allgemeines Urwesen, sei die Ursache auch der Existenz der Substanz (ein Satz, der niemals aufgegeben werden darf, ohne den Begriff von Gott als Wesen aller Wesen und hiemit seine Allgenugsamkeit, auf die Alles in der Theologie ankommt, zugleich mit aufzugeben), auch einräumen: die Handlungen der Menschen haben in demjenigen ihren bestimmenden Grund, was gänzlich außer ihrer Gewalt ist, nämlich in der Kausalität eines von ihm unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Dasein des ersteren und die ganze Bestimmtheit seiner Kausalität ganz und gar abhängt." Für eine Widerlegung dieser Ansicht giebt Kant die folgenden Bemerkungen aus (Kritik der praktischen Vernunft, S. 106 u. f.): „Wenn die Existenz in der Zeit eine bloße sinnliche Vorstellungsart der denkenden Wesen in der Welt ist, folglich sie, als Dinge an sich selbst, nicht angeht, so ist die Schöpfung dieser Wesen eine Schöpfung der Dinge an sich selbst; weil der Begriff einer Schöpfung nicht zu der sinnlichen Vorstellungsart der Existenz und zur Kausalität gehört, sondern nur auf Noumenen bezogen werden kann. Folglich, wenn ich von Wesen in der Sinnenwelt sage: sie sind erschaffen, so betrachte ich sie sofern als Noumenen. So wie es also ein Widerspruch wäre, zu sagen: Gott sei ein Schöpfer von Erscheinungen, so ist es auch ein Widerspruch, zu sagen: er sei, als Schöpfer, Ursache der Handlungen in der Sinnenwelt, mithin als Erscheinungen, wenn er gleich Ursache des Daseins der handelnden Wesen (als Noumenen) ist. Ist es nun möglich (wenn wir nur das Dasein in der Zeit für etwas, was bloß von Erscheinungen, nicht von Dingen an sich selbst gilt, annehmen), die Freiheit unbeschadet dem Naturmechanismus der Handlungen als Erscheinungen zu behaupten, so kann, daß die handelnden Wesen Geschöpfe sind, nicht die mindeste Änderung hierin machen, weil die Schöpfung ihre intelligible, aber nicht sensible Existenz betrifft, und also nicht als Bestimmungsgrund der Erscheinungen angesehen werden kann; welches aber ganz anders ausfallen würde, wenn die Weltwesen als Dinge in der Zeit existirten, da der Schöpfer der Substanz zugleich der Urheber des ganzen Maschinenwesens an dieser Substanz sein würde."

Diesen Auslassungen gegenüber genügt die einfache Erinnerung daran, daß, nach Kant selbst, der „intelligible Charakter" die Ursache der menschlichen Handlungen ist (Kritik der reinen Vernunft, S. 374), und daher, wenn Gott die Ursache des intelligibeln Charakters, er auch die Ursache der Handlungen ist: die Ursache der Ursache ist die Ursache des Verursachten. „Ein Mensch, der eine Mine abfeuert", sagt Hume,

Man hat nun gesagt, vor unsrer Moral sei die „Zulassung des Bösen" allerdings nicht zu rechtfertigen; aber Gottes Gerechtigkeit sei nicht unsre Gerechtigkeit, Gottes Güte nicht unsre Güte: sie sei von der unsrigen nicht bloß dem Grade, sondern der Art

nach verschieden: — Gottes Vollkommenheit sei „mehr als moralisch." Allein wenn Gottes Gerechtigkeit und Güte nicht unsre Gerechtigkeit und Güte ist, so brauchen wir Worte ohne Sinn, wenn wir ihn gut und gerecht nennen. „Mehr als moralisch" ist nur eine Gott schmeichelnde Bezeichnung für das, was wir nicht moralisch nennen. Mill erklärt: „Sagen, daß Gottes Güte von des Menschen Güte der Art nach verschieden sein kann, was heißt das anders als sagen, mit einer kleinen Veränderung des Ausdrucks, daß Gott möglicher Weise nicht gut ist? Mit Worten behaupten, was wir dem Sinne nach nicht denken, ist eine so angemessene Definition einer moralischen Falschheit, wie sie nur gegeben werden kann."*) Wenn man aber die Zulassung

„ist für alle Folgen verantwortlich, ob die Zündschnur, die er anwandte, lang oder kurz sei." Wollen die Epigonen der Freunde Hiob's nun etwa sagen: Ja Mensch, bei Gott ist das ganz etwas Anderes?

Wir müssen Kant auch fragen: Ist unsere ganze Welt der „Erscheinung", die „Sinnenwelt", von Gott unabhängig? Das wird er schwerlich sagen, sondern er wird, scheint es, antworten müssen: Wenn Erscheinungen auch bloße Vorstellungen sind, so müssen sie doch selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind, und diese Gründe sind von Gott erschaffen. Unsere Sinnenwelt ist die Gesammtheit der Anschauungen, welche menschliche Wesen von den an sich seienden Dingen haben. Sie richtet sich daher einerseits nach der subjektiven Beschaffenheit der anschauenden menschlichen Wesen und andrerseits nach den diesen Subjekten zur Anschauung gegebenen Dingen. Die menschlichen Wesen mit allen ihren Eigenschaften, also auch den „Eigenschaften ihres Gemüths", im besondern der Form ihres Anschauens, ihrer „Receptivität", sind von Gott erschaffen, und ebenso die übrigen Dinge. Die Welt der Erscheinung, d. i. die Gesammtheit der Vorstellungen menschlicher Wesen, ist also in Gottes Schöpfung der Welt mitinbegriffen; und ein Theil dieser Welt der Erscheinung ist die Gesammtheit der menschlichen Handlungen.

*) John Stuart Mill, An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy. I. Ed. p. 102. Und Kant sagt in seiner kleinen

des Unmoralischen wirklich dadurch rechtfertigen könnte, daß man den Zulassenden ein mehr als moralisches Wesen nennt, so würde daraus folgen, daß auch wir das Unmoralische nicht bekämpfen sollten, da es ein Theil des unerforschlichen Rathschlusses des mehr als moralischen Wesens ist. Hüten wir uns, könnte man uns sagen, den Zorn desselben zu erregen, indem wir, was wir Verbrechen nennen, verhindern! Gewöhnen wir uns vielmehr überhaupt an den Gedanken, daß unsre Tugend vielleicht Laster ist vor dem vollkommenen Gotte und daher der gebührenden Strafe nicht entgeht. Denn Gottes Gerechtigkeit soll ja nicht unsre sein. So wäre denn schließlich, im theologischen Interesse, die Moral vernichtet.

Die Vorstellungen, von denen die Rede war, sind uns aus

Abhandlung „über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee" von 1791 (Werke, VI. Bd. S. 80): „Wider die Beschwerde gegen die Heiligkeit des göttlichen Willens aus dem Moralisch-Bösen, welches die Welt, sein Werk, verunstaltet, besteht die erste Rechtfertigung darin: Daß es ein solches schlechterdings Zweckwidriges, als wofür wir die Übertretung der reinen Gesetze unserer Vernunft nehmen, gar nicht gebe, sondern daß es nur Verstöße wider die menschliche Weisheit seien; daß die göttliche sie nach ganz andern uns unbegreiflichen Regeln beurtheile, wo, was wir zwar beziehungsweise auf unsere praktische Vernunft und deren Bestimmung mit Recht verwerflich finden, doch im Verhältniß auf göttliche Zwecke und die höchste Weisheit vielleicht gerade das schicklichste Mittel, sowohl für unser besonderes Wohl, als das Weltbeste überhaupt sein mag; daß die Wege des Höchsten nicht unsere Wege seien (sunt superis sua jura), und wir darin irren, wenn, was nur relativ für den Menschen in diesem Leben Gesetz ist, wir für schlechthin als ein solches beurtheilen, und so das, was unserer Betrachtung der Dinge aus so niedrigem Standpunkte als zweckwidrig erscheint, dafür auch aus dem höchsten Standpunkte betrachtet halten. — Diese Apologie, in welcher die Verantwortung ärger ist, als die Beschwerde, bedarf keiner Widerlegung; und kann sicher der Verabscheuung jedes Menschen, der das mindeste Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlassen werden."

Zeiten überliefert worden, welche in moralischer wie intellektueller Kultur unter uns standen; und so ist es sehr natürlich, daß sie vor unsrer Vernunft und unserm moralischen Bewußtsein sich nicht rechtfertigen lassen. Jenen zu Folge ist nicht nur die Welt von einem allmächtigen, allweisen und allgütigen Wesen geschaffen, sondern dieses straft auch die Menschen, wenn sie sind und wirken, wie das höchste Wesen selbst sie sein und wirken läßt, also sein und wirken lassen will: es hat eine Hölle geschaffen, in der die Mehrzahl oder wenigstens ein großer Theil der Menschen, die es gemacht hat, ewiger Pein unterworfen wird. Die Frage ist nicht beantwortet worden: Mit welchem Recht hat der Töpfer Gefäße des Zornes zugerichtet zur Verdammniß?

Hören wir über jene alterthümlichen Meinungen die Worte dreier namhafter Vertreter des modernen Bewußtseins: John Stuart Mill's, Herbert Spencer's und William E. H. Lecky's. John Stuart Mill berichtet über seinen Vater, James Mill: „Ich habe ihn hundertmal sagen hören, alle Zeitalter und Nationen hätten in fortdauernder Steigerung ihre Götter als boshaft dargestellt, und so sei Zug um Zug ein Inbegriff alles erdenklichen Hassenswerthen entstanden, das dann die Menschheit seinen Gott nannte und sich anbetend vor ihm niederwarf. Dieses non plus ultra von Hassenswerthem sah er verkörpert in dem, was der Menschheit in dem sogenannten Glauben des Christenthums vorgeführt wird. Denke dir, pflegte er zu sagen, ein Wesen, das eine Hölle schaffen konnte und daneben bei seiner Allwissenheit, folglich mit vorbedachter Absicht, die große Mehrzahl der von ihm geschaffenen Menschen einer schrecklichen, endlosen Qual anheimgab." „Ich glaube", fügt John Stuart Mill hinzu, „die Zeit rückt heran, in welcher diese furchtbare Vorstellung von einem Gegenstand der höchsten Verehrung aus dem Begriff Christenthum weichen muß und Jedermann, der einen Sinn für das Gute und das Schlechte

in der Moral hat, mit demselben Unwillen auf sie zurückschauen wird, wie mein Vater."*) — Und Herbert Spencer sagt:**) „Die Heimsuchung Adam's in Hunderten von Geschlechtern durch schreckliche Strafen für eine kleine Übertretung, welche sie nicht begangen haben; die Verdammung aller Menschen, welche sich nicht eines angegebenen Verfahrens, Vergebung zu erlangen, bedienen, von welchem die meisten Menschen nie gehört haben; und die Herbeiführung einer Versöhnung durch das Opfer Eines, der vollkommen unschuldig war, — das ist ein Verhalten, welches, einem menschlichen Herrscher zugeschrieben, den Ausdruck des Abscheus hervorrufen würde; und dasselbe der letzten Ursache der Dinge zuzuschreiben, was, wie man selbst fühlt, voll von Schwierigkeiten ist, muß unmöglich werden. So auch muß der Glaube aussterben, daß eine in unzählbaren Welten im ganzen unendlichen Raume gegenwärtige Macht, welche während Millionen von Jahren der früheren Existenz der Erde keiner Verehrung von Seiten seiner Bewohner bedurfte, von einer Begierde nach Lob befallen werden und, nachdem sie die Menschheit geschaffen, über sie zornig werden sollte, wenn sie ihr nicht beständig sagen, wie groß sie ist. Die Menschen werden sich allmählich weigern, einen Charakterzug vorauszusetzen, welcher das Gegentheil von ehrwürdig ist." Und Lecky sagt:***) „Was die Transsubstantiation für die Vernunft ist, das sind für die Moral die augustinische Lehre von der Verdammniß der ungetauften Kinder und die calvinische Lehre von der Verwerfung. Von diesen Lehren ist es nicht zu viel gesagt, daß sie in der Form, in welcher sie oft aufgestellt wurden, an

*) John Stuart Mill's Selbstbiographie, übersetzt von Kolb. S. 33 u. f.

**) The Science Monthly, January, 1883 (angeführt in The Index, December 20, 1883).

***) W. E. H. Lecky, Sittengeschichte Europa's. I. Bd. S. 85 u. f. der Deutschen Übersetzung.

Grausamkeit jede Lehre übertreffen, die jemals in irgend einen heidnischen Glauben Eingang fand, und wenn sie einen wesentlichen Theil des Christenthums bildeten, vollkommen die Benennung „unheilbringender Aberglaube" rechtfertigen würden, welche Tacitus diesem Glauben beilegt. Daß ein Kindlein, welches nur wenige Augenblicke nach der Geburt lebt und vor der Besprengung mit dem Weihwasser stirbt, in einem solchen Sinne für seine Urahnen, die vor 6000 Jahren eine verbotene Frucht genossen, verantwortlich ist, daß es mit vollkommener Gerechtigkeit wiederbelebt und zur Sühne dieses vorväterlichen Vergehens in einen Abgrund ewigen Feuers gestürzt werde, daß ein allgerechter und allgnädiger Schöpfer bei der weisen Bethätigung dieser Eigenschaften mit Bedacht empfindende Wesen in's Dasein rief, welche er von Ewigkeit her unwiderruflich zu endloser, unaussprechlicher, ungemilderter Qual bestimmte, sind Behauptungen von so außerordentlicher Abgeschmacktheit und zugleich von so unaussprechlicher Grausamkeit, daß ihre Annahme wohl die Menschen dazu führen könnte, die Allgemeinheit der sittlichen Empfindungen zu bezweifeln. Eine solche Lehre ist in der That schlechthin Dämonismus, und zwar Dämonismus in seiner äußersten Form. Sie legt dem Schöpfer Handlungen der Ungerechtigkeit und Grausamkeit bei, welche sich die Einbildungskraft unmöglich noch größer vorstellen kann, Handlungen, vor welchen die unnatürlichsten Ausschweifungen der menschlichen Grausamkeit in Nichts zusammenschrumpfen, Handlungen, welche in der That bei Weitem schlechter sind, als irgend eine, welche die Theologen dem Teufel zugeschrieben haben. . . . Diejenigen, welche sich zu diesen Dogmen bekennen, thun es bloß, weil sie glauben, daß eine inspirirte Kirche oder inspirirte Schriftsteller dieselben gelehrt haben, und weil sie noch auf der Stufe stehen, auf welcher es die Menschen für irreligiöser halten, die Unfehlbarkeit eines Apostels in Frage zu stellen, als durch irgend

eine Beimessung den Charakter der Gottheit zu entstellen. Sie erachten es demgemäß für eine Sache der Pflicht und für eine empfehlenswerthe Übung in der Demuth, die sittlichen Gefühle ihrer Natur zu unterdrücken, und es gelingt ihnen zuletzt, sich zu überzeugen, daß ihre Gottheit über die Maßen beleidigt sein würde, wenn sie zögerten, ihr die Eigenschaften eines vollkommenen Wüthrichs beizulegen." — Bei den alten Griechen kam es nicht selten vor, daß man „Ausschweifungen der Menschen durch die Hinweisung auf ähnliche von den Göttern begangene entschuldigte."*) Sollte man glauben, daß jene mittelalterlich-christlichen Vorstellungen keinen sittlich schädigenden Einfluß ausgeübt hätten? Wenn wir uns an die Ketzerverbrennungen und Religionsverfolgungen aller Art erinnern, werden wir diese Frage nicht bejahen.

Die Entstehung des Glaubens an eine jenseitige Bestrafung ist sehr natürlich. Die ursprünglich so ungehemmt sich ergehende Leidenschaft der Rache verfolgte den Feind noch über das Grab hinaus: wie der Körper des Erschlagenen noch beschimpft wurde, so sollte auch noch seine „Seele" geschädigt werden; und dieser Wunsch wurde erfüllt durch „die Götter." „Wie Einer ist, so ist sein Gott." Dieses jenseitige Rachebedürfniß erhielt sich auch noch auf höheren Civilisationsstufen; aber es weicht zurück und verschwindet in dem Maße, als die Menschen weiser, gütiger und gerechter werden.

Zum neuen Leben ist der Todte hier erstanden,
Das weiß und glaub' ich sicherlich.
Mich lehren's schon die Weisen ahnden,
Und Schurken überzeugen mich.

So lautet ein Gedicht der Anthologie auf das Jahr 1782, welches, mit Recht oder Unrecht, dem jungen Schiller zugeschrieben wurde. Er hat es in die Sammlung seiner Gedichte nicht auf-

*) Leopold Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. I. Bd. S. 136.

genommen und später schwerlich die darin ausgesprochene Ansicht noch vertreten. Deren Quelle war vielleicht das „Glaubensbekenntniß des savoyischen Vikars", in welchem Rousseau sagt: „Wenn ich keinen anderen Beweis für die Immaterialität der Seele hätte als den Triumph des Bösen und die Unterdrückung des Gerechten, so würde doch dieses allein mich verhindern, daran zu zweifeln." Aber in derselben Schrift, zwei Seiten weiter, sagt er selbst: „Warum die Hölle in jenem Leben suchen? Sie ist schon hier im Herzen der Bösen."

Die Vorstellung einer jenseitigen Verantwortlichkeit, d. i. jenseitiger Strafe, ist aufzugeben; denn — abgesehen davon, daß sie auf einer unbewiesenen Voraussetzung beruht, der Annahme der Fortdauer einer Seele nach dem Tode — sie widerspricht unserm sittlichen Bewußtsein. Strafen, welche die Menschen Menschen zufügen, sind recht, weil sie die nothwendigen Mittel sind, größeres Elend zu verhüten; Leiden aber, die ein Gott den Menschen in einer andern Welt zufügen wollte, *weil* sie hier gefehlt haben, wären unrecht. Sehr gut sagt Feuerbach*): „Wie thöricht, aus dem Mangel der menschlichen Gerechtigkeit, daraus, daß der Unschuldige oft hier leidet, auf die Nothwendigkeit einer göttlichen Gerechtigkeit zu schließen! Was hilft es dem Unglücklichen, wenn erst hintendrein, nachdem er zu Tode gemartert wurde, nachdem also bereits sein Leiden vorbei ist, dieses ihm vergolten wird! Macht, daß er nicht leidet, verhindert, beschränkt wenigstens, so viel als ihr könnt — und ihr könnt, wenn ihr nur ernstlich wollt! — Handlungen der menschlichen Ungerechtigkeit. So hat nur in unserm Mangel an Selbstvertrauen und Selbstthätigkeit das Jenseits seinen Grund."

Der weise Vater, die weise Mutter, die ihre Kinder zu braven und glücklichen Menschen bilden wollen, werden nicht die Höllenfurcht dazu benutzen, sie zu solchen zu machen, und ihnen nicht den Glauben beizubringen suchen, daß die Heiligkeit des Guten von Himmel und Hölle abhänge, — auf daß nicht, wenn die Vorstellung von jenseitiger Vergeltung sich verliert, wie es bei denkenden, naturwissenschaftlich gebildeten Menschen so leicht geschieht, in ihnen das Gefühl entstehe, als ob die Heiligkeit der Moral Einbuße erlitten hätte. Und der weise Staatsmann wird nicht versuchen, überlebte Vorstellungen künstlich aufrechtzuerhalten; sondern er wird auf die frischen, lebenskräftigen Gemüthsmächte bauen, denen die Zukunft gehört.

*) Feuerbach, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. S. 374.

Drum nicht, in alte Fesseln uns zu schlagen,
Erneuerst du dies Spiel der alten Zeit,
Nicht uns zurückzuführen zu den Tagen
Charakterloser Minderjährigkeit;
Es wär' ein eitel und vergeblich Wagen,
Zu fallen in's bewegte Rad der Zeit;
Geflügelt fort entführen es die Stunden,
Das Neue kommt, das Alte ist verschwunden.

Durch das Aufgeben des Glaubens, daß eine höhere Macht unsre Ideale der Gerechtigkeit verwirklicht, wird im Menschen das Gefühl moralischer Verantwortlichkeit nicht vermindert, sondern erhöht. Die Meinung, daß ein göttliches Wesen in der einen oder andern Weise alles Gute belohnen und alles Böse bestrafen, den Armen und Verlassenen liebevoll helfen und alles Schlimme, was Menschen thun, schließlich wieder zurechtbringen wird, mag tröstlich und bequem sein; aber sie kann uns leicht dazu verleiten, in unserm Kampf für das Gute und wider das Böse, vertrauend auf den Beistand von oben, nicht alle unsre Kraft anzuwenden: und der Glaube an eine „moralische Weltordnung" kann so verhindern, daß die Welt moralisch regiert wird. Wer das Bewußtsein hat, daß die Folgen seines Thuns unaufhebbar sind, kein

Gott die schlechten je zum Guten wendet, wird größeren Ernst in seinem Handeln zeigen. Wer überzeugt ist, daß Niemand den Menschen hilft, wenn sie nicht selbst einander helfen, daß sie leiblich und geistig verhungern, wenn sie keinen irdischen Beistand erhalten, daß der Mensch dem Menschen ein Erlöser, ein Engel und Gott sein muß, die Liebe nicht über den Sternen, sondern nur in unserm eigenen Herzen wohnt, und wenn wir Göttliches und ein „Himmelreich" schauen sollen, wir selbst es schaffen müssen: der wird mit um so mehr Eifer und Energie den Aufgaben der Menschheit sich zuwenden, — der wird um so lauter seine Mitmenschen anrufen, als seine alleinigen Bundesgenossen im Kampfe um's Gute, wenn seine eigene Kraft nicht ausreicht, — der wird nicht meinen, wie nur zu oft die Anhänger des alten Glaubens, daß die allgemeine Ordnung der Dinge da um ihn her, trotz all' des Elends und des Argen, das sie enthält, geheiligt, weil beschlossen in Gottes unerforschlichem Rathschluß sei, sondern fühlt sich mitverantwortlich für ihre Übel. „Zu erkennen, daß der Wille eines jeden Menschen eine moralische Macht ist, die keiner nachsteht, außer dem vereinten oder verbundenen Willen vieler Menschen," sagt Edith Simcox*), „macht die Menschen nicht minder, sondern mehr dazu geneigt, den Typus menschlicher Vollkommenheit werthzuschätzen, welchen sie für das höchste Gut halten müssen; und zu erkennen, daß, wenn sie diesen Typus verwirklicht sehen wollen, sie ihn selbst verwirklichen müssen, macht sie nicht minder, sondern mehr als zuvor dazu geneigt, das praktische Werk zu thun, welches sie ihrem Wunsche für vortheilhaft halten."

Hörtet von der gold'nen Stadt ihr,
Drum sich die Legende schlingt?
Ew'ges Licht strahlt auf sie nieder,
Wundermähr von ihr uns klingt.

*) Edith Simcox, Natural Law: An Essay in Ethics. S. 261 u. f.

Nur gerechte Menschen wohnen
In den Mauern lichtgeweiht,
Unrecht weicht von ihren Grenzen,
Herrschend thront Gerechtigkeit.

Fragt ihr, wo die Stadt gelegen,
Drin vollkomm'nes Recht regiert,
Muß gestehn ich, muß ich sagen,
Daß umsonst ihr darnach spürt.

Streicht ihr auch durch Berg und Thäler,
Über Länder, über Seen,
Und durchforscht die ganze Welt ihr —
Jene Stadt soll erst erstehn!

Wir sind selbst der Stadt Erbauer;
Unsre Freuden, unser Leid
Helfen ihren Wall errichten,
Baustein ist die Lebenszeit.

Felix Adler.

Gott die schlechten je zum Guten wendet, wird größeren Ernst in seinem Handeln zeigen. Wer überzeugt ist, daß Niemand den Menschen hilft, wenn sie nicht selbst einander helfen, daß sie leiblich und geistig verhungern, wenn sie keinen irdischen Beistand erhalten, daß der Mensch dem Menschen ein Erlöser, ein Engel und Gott sein muß, die Liebe nicht über den Sternen, sondern nur in unserm eigenen Herzen wohnt, und wenn wir Göttliches und ein „Himmelreich" schauen sollen, wir selbst es schaffen müssen: der wird mit um so mehr Eifer und Energie den Aufgaben der Menschheit sich zuwenden, — der wird um so lauter seine Mitmenschen anrufen, als seine alleinigen Bundesgenossen im Kampfe um's Gute, wenn seine eigene Kraft nicht ausreicht, — der wird nicht meinen, wie nur zu oft die Anhänger des alten Glaubens, daß die allgemeine Ordnung der Dinge da um ihn her, trotz all' des Elends und des Argen, das sie enthält, geheiligt, weil beschlossen in Gottes unerforschlichem Rathschluß sei, sondern fühlt sich mitverantwortlich für ihre Übel. „Zu erkennen, daß der Wille eines jeden Menschen eine moralische Macht ist, die keiner nachsteht, außer dem vereinten oder verbundenen Willen vieler Menschen," sagt Edith Simcox*), „macht die Menschen nicht minder, sondern mehr dazu geneigt, den Typus menschlicher Vollkommenheit werthzuschätzen, welchen sie für das höchste Gut halten müssen; und zu erkennen, daß, wenn sie diesen Typus verwirklicht sehen wollen, sie ihn selbst verwirklichen müssen, macht sie nicht minder, sondern mehr als zuvor dazu geneigt, das praktische Werk zu thun, welches sie ihrem Wunsche für vortheilhaft halten."

Hörtet von der gold'nen Stadt ihr,
Drum sich die Legende schlingt?
Ew'ges Licht strahlt auf sie nieder,
Wundermähr von ihr uns klingt.

*) Edith Simcox, Natural Law: An Essay in Ethics. S. 261 u. f.

Nur gerechte Menschen wohnen
In den Mauern lichtgeweiht,
Unrecht weicht von ihren Grenzen,
Herrschend thront Gerechtigkeit.

Fragt ihr, wo die Stadt gelegen,
Drin vollkomm'nes Recht regiert,
Muß gestehn ich, muß ich sagen,
Daß umsonst ihr darnach spürt.

Streicht ihr auch durch Berg und Thäler,
Über Länder, über Seen,
Und durchforscht die ganze Welt ihr —
Jene Stadt soll erst erstehn!

Wir sind selbst der Stadt Erbauer;
Unsre Freuden, unser Leid
Helfen ihren Wall errichten,
Baustein ist die Lebenszeit.

Felix Adler.

Neunter Abschnitt.

Die Moral und die Theologie.

(Fortsetzung.)

„Die Wahrheit wird euch frei machen."
Ev. Johannis 8, 32.

1. Das Christenthum in der Gegenwart.

„Das Christenthum ist in der Auflösung begriffen und schwindet dahin. Es wurde nicht halb so sehr erschüttert im letzten Jahrhundert durch Paine und Voltaire, als es dies in dem Geiste der ernstesten und denkendsten Männer jetzt ist durch den neuen, indirekten Einfluß der Wissenschaft und historischen Kritik. Menschen, die niemals populäre freisinnige Vorträge hören, die niemals Paine oder Voltaire gelesen haben, empfangen aus der geistigen Atmosphäre selbst, in der sie athmen, eine neue Weltanschauung; und die alten Vorstellungen von Wunder und Gebet und Vorsehung schwinden so still dahin, daß sie den Verlust nicht einmal merken. Der neue Gedanke liegt in der Litteratur, in der Poesie, in der Wissenschaft, in der Tageszeitung. Die Unterschiede zwischen den Gebildeten in allen den Kirchen und denen außerhalb derselben sind wirklich überraschend gering. Wenn wir nicht nach besonderen Meinungen fragen, viel weniger dieselben angreifen, sondern einfach beobachten, wie sie sich in den Ansichten eines Menschen über Leben, Gesellschaft, Gewerbe, Politik wiederspiegeln — was doch der einzige wahre Prüfstein ist, — so unterscheiden sich gebildete Presbyterianer nicht wesentlich von gebildeten Baptisten, Methodisten oder Unitariern. Ihre besonderen Glaubensverbindungen sind Sache der Geburt und Überlieferung. Ihre Religion besteht, unter der Hülle frommer Namen und Ausdrucksweisen, in einer Ehrfurcht vor dem Guten und dem Vertrauen, daß das Weltall auf dessen Seite ist." „Wir können nicht denken, wie die Bibel uns denken lassen will; wir können nicht glauben und hoffen, wie Jesus und die Apostel uns glauben und hoffen lassen möchten; wir können nicht leben und handeln, wie sie uns geheißen haben. Wir sind von ihnen getrennt nicht nur durch achtzehn Jahrhunderte der Zeit, sondern auch durch achtzehn Jahrhunderte der Erfahrung, des Wissens und des Denkens". So sagt Salter*), und er hat Recht.

In der That, des Menschen Erfahrung, sein Denken, sein sittliches Bewußtsein vertragen sich nicht mehr mit dem Glauben, der früheren Geschlechtern ein Trost und eine Stütze war. Die Veränderung des gesammten Vorstellens und Glaubens der Menschheit hat sich ganz allmählich, fast unmerklich vollzogen; aber sie ist unwiderstehlich — vergeblich würde es sein, ihr Einhalt gebieten zu wollen, da sie, um Salter's Wort zu wiederholen, schon unsre ganze geistige Atmosphäre ergriffen hat. Vier hundert Millionen von Menschen *nennen* sich zwar Christen, mehr denn je zuvor; aber nur wenige *sind* es jetzt wirklich, „in einem geraden, aufrichtigen Sinne des Wortes". Wer mit unbefangenem Geiste die Bibel liest oder irgend einen der alten großen christlichen Schriftsteller, wie Augustinus oder Thomas a Kempis oder Luther, oder einen wahren christlichen Autor unserer Zeit, wie Kierkegaard**),

*) William Mackintire Salter, Die Religion der Moral. (Leipzig 1885.) S. 199, 200, 204.

**) Sören Kierkegaard, Christenthum und Kirche: Ein ernstes Wort

oder selbst einen halben Christen, wie Tolstoi*), und wer so erkannt hat, was es heißt, wirklich den Christenglauben haben, der wird schwerlich meinen, daß jenes Urtheil irrig ist.

Besonders bemerkenswerth sind die Anzeichen, welche die Geisteshaltung offenbaren, die jetzt schon in weiten Kreisen dem Gebete gegenüber besteht: das Gebet ist der Herzpunkt aller alten Religionen, und zumal „eines Christen Handwerk ist Beten“**) — obwohl ihm gesagt ist: „Euer Vater weiß, was ihr bedürfet, ehe denn ihr bittet“. — „Die klerikale ‚Koblenzer Volkszeitung‘ vertheidigt einen Wetterpropheten Dr. Overzier, der in letzter Zeit mit seinen Prognosen wenig Ehre einlegte, in folgender origineller Weise: ‚Man glaubt, daran spöttische Bemerkungen anknüpfen und das ganze System Overzier's in's Lächerliche ziehen zu dürfen. Allein dem ist nicht so. Seit einigen Wochen trat ein Faktor mitbestimmend ein für die Gestaltung der Witterung, den Dr. Overzier unmöglich in seine Berechnungen hineinziehen konnte, — das gemeinsame Gebet vieler Tausende, die auf Anregung und Ordnung ihrer Bischöfe um günstige Witterung zum Himmel flehten. Diesem Gebete, das ist unsere Überzeugung, haben wir den günstigen, durchaus unerwarteten Umschwung in der Witterung zu verdanken, den kein Gelehrter freilich vorhersagen konnte‘.“***) Der Verfasser dieser Notiz und ohne Zweifel auch die Mehrzahl der Leser derselben hielten jenen „originellen“ Glauben für einen Anachronismus! Aber wenn das Gebet irgendwo am Platze ist,

an unsre Zeit, insbesondere die evangelische Geistlichkeit. Aus dem Dänischen. (Hamburg 1861.)

*) Graf Leo N. Tolstoi, Worin besteht mein Glaube. Deutsche Übersetzung. Leipzig 1885.

**) Luther's Tischreden, herausg. von Förstemann und Bindseil. II. Abth. S. 229.

***) Aus der „Vossischen Zeitung“ vom 25. August 1883.

so, sollte man meinen, müßte es dies gerade hier sein, da doch der Wohlstand des Volkes so sehr von „gut Wetter“ abhängig ist, der Mensch aber es herbeizuführen gänzlich unvermögend ist. Das war auch Luther's Meinung, und so schrie er zu Gott „Anno 1532 den 9. Junii“: „Nu, wir bitten so sehr und haben nu so oft gebeten, thust du es nicht, lieber Vater, so werden die Gottlosen sagen, Christus, dein lieber Sohn, lüge, da er spricht (Joh. 16, 23): ‚Wahrlich, wahrlich sage ich euch, was ihr den Vater bitten werdet in meinem Namen, das wird er euch geben‘, 2c. Also werden sie zugleich dich und deinen Sohn Lügen strafen. Ich weiß, daß wir von Herzen zu dir schreien und sehnlich seufzen, warum erhöreſt du uns denn nicht?“*) Dieses Gebet war ihm ebenso natürlich wie folgendes.**) „Anno 1532 den 18. Augusti, da kein Hoffnung mehr war der Besserung und Gesundung des frommen christlichen Kurfürsten, Herzog Johanns zu Sachsen, sprach Doctor Martin Luther: ‚Lieber Herr Gott, erhöre doch unser Gebet nach deiner Zusage: laß uns doch dir die Schlüssel nicht fur die Füße werfen; denn so wir zu letzt zornig uber dir werden und dir deine Ehre und Zinsgüter nicht geben, wo willt du denn bleiben? Ah, lieber Herr, wir sind dein, mach es wie du willt, alleine gib uns Geduld!‘

Das geschah vor einigen Jahrhunderten. Die Worte eines bedeutenden Menschen unsrer Zeit sind diese:

„Um was der Mensch auch betet, stets betet er um ein Wunder. Jedes Gebet läuft auf folgendes hinaus: ‚Großer Gott, mache doch, daß zweimal zwei — nicht vier sei.‘

„Nur ein Gebet von Angesicht zu Angesicht ist ein wahres Gebet. Zum Weltgeist, zum höchsten Wesen, zu dem Kant'schen,

*) Luther's Tischreden. II. Abth. S. 235.

**) Ebendaselbst S. 232.

dem Hegel'schen, dem unfaßbaren, gestaltlosen Gotte beten, ist unmöglich und undenkbar.

„Allein vermag dann selbst der persönliche, lebendige, greifbare Gott zu bewirken, daß zwei mal zwei — nicht vier sei?

„Jeder Gläubige muß antworten: ‚Ja, er vermag, es' — und er muß sich selbst davon zu überzeugen suchen.

„Allein wenn sein Verstand sich wider eine solche Ungereimtheit empört?"*)

Wir — oder vielmehr die naturwissenschaftlich Gebildeten unter uns — sind allmählich zu einer Erkenntniß gelangt, die den Menschen von Luther's Zeit abging: der Erkenntniß der Beständigkeit der Naturgesetze, — der Erkenntniß des Gesetzes von Ursache und Wirkung. Das Wünschen — dessen Verkörperung das Gebet ist — und das Glauben stehen ursprünglich in einem sehr engen Zusammenhange; aber der wissenschaftlichen Erziehung und Selbsterziehung gelingt es allmählich mehr oder minder, das Glauben rechtmäßig zu regeln und die Meinung von der Zauberkraft der Wünsche zu beseitigen.

„Wie langsam sich die Vorstellung von Kausalität entwickelt," sagt Herbert Spencer,**) „zeigt uns ein Blick auf die Thatsachen. Wir hören mit Erstaunen von dem Wilden, der in einen Abgrund gestürzt ist und es nun einem bösen Dämon zuschreibt, daß sein Fuß ausgeglitten, und wir lächeln über den ähnlichen Glauben des alten Griechen, daß sein Tod durch eine Göttin verhindert worden sei, indem sie ihm die Spange des Helms löste, an welchem sein Feind ihn gepackt hatte. Aber alltäglich hören wir, ohne uns weiter darüber zu verwundern, wie die Menschen erzählen, sie

*) Turgenjeff, „Gebet", 1881, in: Gedichte in Prosa. Nach W. Lange's Übersetzung.

**) Herbert Spencer, Die Thatsachen der Ethik. Deutsche Übersetzung, S. 52.

seien durch ‚göttliche Dazwischenkunft' vor Schiffbruch bewahrt worden, wie sie den ‚Arm der Vorsehung' darin erblicken, daß sie einen Zug verfehlten, der einen verderblichen Zusammenstoß erlitt, und wie sie es für eine ‚Gnade' halten, einer Verletzung durch ein herunterfallendes Kamin entgangen zu sein, — Menschen, die in solchen Fällen mindestens ebenso wenig ein physikalisches Kausalitätsverhältniß erkennen, als ein Wilder oder ein Halbcivilsirter. Der Veddah, welcher glaubt, daß sein Pfeil nur deshalb sein Beutethier verfehlt habe, weil die Anrufung des Geistes eines Vorfahren nicht eifrig genug betrieben worden sei, und der christliche Priester, welcher über einem Kranken Gebete spricht in der Erwartung, dadurch den Lauf seiner Krankheit zu hemmen, unterscheiden sich von einander nur hinsichtlich des Agens, von welchem sie übernatürliche Hülfe erwarten, und der Erscheinungen, welche dadurch abgeändert werden sollen: die nothwendigen Beziehungen zwischen Ursachen und Wirkungen werden von diesem nicht minder als von jenem stillschweigend ignorirt."

Manche freisinnige Geistliche wollen um weltliche Dinge allerdings nicht mehr beten: sie beten „um geistige Segnungen, um das Reich Gottes." Aber hören wir wieder Salter. „Sind das nicht gerade die Dinge", erklärt er, „um welche man am wenigsten zu beten braucht, welche am meisten in unserer eigenen Macht liegen? Regen und schönes Wetter stehen offenbar in einer anderen als in unserer Gewalt. Aber Reinheit, Liebe, Wahrheit — wie können diese je uns werden, außer durch unsern Willen, sie zu besitzen? Wie kann eine vollkommene Ordnung der Gesellschaft je auf Erden erscheinen, wenn nicht der Mensch sein Herz daran setzt und bestimmt, daß sie sein solle? Sicherlich, dies sind die besten Dinge, und wenn das Gebet sie uns bringen könnte, so würden sie am meisten des Betens werth sein: aber gerade weil sie die besten, ja, die heiligsten Dinge sind, sollten wir um so

gewissenhafter sein, nur die wahren und wirksamen Mittel zu ihrer Erlangung zu ergreifen. Der Unterschied zwischen denen, welche nicht beten, von denen, welche es thun, liegt nicht darin, daß die ersteren diesen hohen Dingen einen geringeren Werth beimessen, oder daß sie weniger nach ihnen trachten und sie ersehnen, sondern er liegt einfach in dem Bewußtsein von Ursache und Wirkung. Regen kommt nicht, außer wenn gewisse Bedingungen in der Atmosphäre vorhanden sind; Wahrheit, Gerechtigkeit und die Herrschaft des Rechten können ebenso wenig kommen, außer wenn gewisse Bedingungen in der menschlichen Seele bestehen, gewisse weitverbreitete Gemüthsrichtungen in der menschlichen Gesellschaft." *)

Unsre ganze Weltanschauung ist eine von Grund aus andere, als sie in den überlieferten Dogmen vorausgesetzt wird, deren Inhalt von Zeiten und Völkern stammt, welche wahre Wissenschaft noch gar nicht kannten. Die Vorstellungen, welche ein Kind, sich selbst überlassen, über die Natur sich bildet, sind von denen eines Naturforschers sehr verschieden; und so auch sind die in den Kindheitsstadien der Menschheit entstandenen Weltvorstellungen sehr abweichend von derjenigen, zu welcher sich der höher entwickelte, wissenschaftlich forschende Menschengeist erhoben hat. So wenig nun aber dem Manne die Einbildungen seiner Kinderjahre als Leitsterne für alles Spätere dienen können, so wenig können der gereifteren Menschheit ihre Kindheitsvorstellungen als Richtschnur der Wahrheit gelten, — selbst wenn sie ihr mit dem Nymbus der Heiligkeit überliefert worden sind. „Da ich ein Kind war, da redete ich wie ein Kind, und war klug wie ein Kind, und hatte kindische Anschläge; da ich aber ein Mann ward, that ich ab, was kindisch war." Die alte Theologie hat die alte Kosmologie zur Voraussetzung. Uns aber ist die Welt nicht mehr eine Erdplatte, über die sich die blaue Glocke des Himmels aus-

*) Salter, Die Religion der Moral. S. 36.

spannt, an welcher, als ewige Lichter, Sonne, Mond und Sterne umherziehen, uns Menschen zu leuchten, und unter der das Reich der Hölle sich ausbreitet; sondern die Welt ist uns ein System von Systemen von Gestirnen, in dem unsere Erde nur ein fast verschwindender Punkt ist, und um unsre Erde dreht sich nicht mehr die Sonne, sondern unsre runde Erde kreist um die Sonne, und der blaue Himmel ist nicht mehr eine solide Glocke, die als Fußgestell für die Götter dienen könnte, sondern er ist nur die gasartige Umhüllung des Erdkerns; und in dessen Tiefen finden wir nicht mehr die Unterwelt, sondern feurige Materie. Und nicht mehr glauben wir, daß die Welt durch einzelne Willkürakte regiert wird, die gelegentlich die Gestirne in ihren Bahnen festhalten, nicht mehr glauben wir an Wunder und Zufall, sondern an das Walten unabänderlicher Gesetze. Durch diese ungeheure Wandlung der Weltvorstellung mußte natürlich der ganze Umkreis der menschlichen Gedanken mitbetroffen werden, und Vorstellungen und Glaubenslehren, die aus jenen vorcopernikanischen, vorwissenschaftlichen Zeiten stammen und gänzlich in jener kindlichen Naturvorstellung wurzeln, können der heutigen Menschheit nicht mehr genügen. Es sind aber freilich Jahrhunderte erforderlich, bis im Bewußtsein nicht nur einiger Weniger, sondern der gesitteten Menschheit überhaupt alle die Folgerungen gezogen sind, welche sich aus solchen radikalen Umwandlungen mit logischer Nothwendigkeit ergeben.

Nehmen wir nun einmal an — wie es gegenwärtig so Viele thun, — zu diesen nothwendigen Folgen der veränderten Weltauffassung gehöre der Verzicht auf die Grundlehren der christlichen, der jüdischen und muhamedanischen Religion: die Lehren von einem persönlichen Gotte, an den man sich im Gebete wenden kann, und einer Unsterblichkeit der Seele: — was wird unter dieser Voraussetzung aus der Moral, was ist eine Moral minus Theologie? Hat sie mehr oder hat sie minder Bedeutung?

2. Theologischer Unglaube.

Der große amerikanische Dichter Ralph Waldo Emerson sagte: „Der Geist dieses Zeitalters hat sich von der Theologie ab- und der Moral zugewendet. Ich halte das für einen Fortschritt." „Der Fortschritt der Religion nähert sich beständig dem Punkte, wo sie mit der Moral zusammenfällt."*) Ist es wahr, ist es ein Fortschritt? Wir glauben, es ist einer.

Alle Wissenschaften und Künste haben sich vom Supranaturalismus, von der Annahme übernatürlicher Dinge, frei gemacht und ruhen allein auf erfahrungsmäßigen Thatsachen. Durch diese Befreiung sind sie nicht schwächer, sondern stärker geworden.**) Auch die moralischen Kräfte in der Menschheit streben jetzt darnach, sich selbstständig zu machen und alles Übersinnliche, Jenseitige, Fremde, womit sie umkleidet sind, von sich abzustreifen. Die Kirchen der Vergangenheit haben an der eigenen, freien, moralischen Kraft des Menschen gezweifelt, sie thun es jetzt noch, und ebendarum sind sie jetzt eine Hemmung des moralischen Lebens.

„S. Augustinus schreibt, daß der freie Wille ohne Gottes

*) Emerson, Die Oberherrlichkeit der Moral (The Sovereignty of Ethics). 1878.

**) In seinem Werke über Zurechnungsfähigkeit und Geisteskrankheit sagt Maudsley (S. 12 u. f. der Englischen Ausgabe): „Es ist unmöglich, von irgend einem falschen Glauben, den die Menschheit gehabt hat, zu sagen, daß er der in seinen Wirkungen am meisten verderbliche gewesen ist; aber in Wahrheit können wir von der theologischen Auffassung des Verhältnisses zwischen Geist und Körper sagen, daß sie in dem Unheil, welches sie erzeugt hat, durch wenige falsche Lehren übertroffen worden ist.... In trauriger Wahrheit kann es gesagt werden, daß, so weit eine Erkenntniß der Natur der Geisteskrankheit und ihrer richtigen Behandlungsweise in Betracht kommt, die Menschheit der Theologie und Metaphysik keinen Dank schuldet, sondern ihnen im Gegentheil viele Irrthümer und unendliches menschliches Leiden zuzuschreiben hat."

Gnad und den heiligen Geist nicht mehr kann und vermag denn sündigen." Das war auch Luther's Ansicht, welcher sagt: „Alles, was in unserm Willen ist, das ist böse, und alles, was in unserm Verstande ist, das ist nur eitel Irrthum und Blindheit. Darum hat und thut der Mensch zu göttlichen Sachen nichts anders denn eitel Finsterniß, Irrthum, Bosheit, verkehrten bösen Willen und Unverstand; was sollt er denn können Guts thun, Gott lieben? ꝛc." „Was rühmt man denn viel vom freien Willen und Menschen Kräften, vom natürlichen Licht der Vernunft? Was ists anders denn Blindheit und Finsterniß? Was kann es Bessers denn wider den Glauben und Gottes Wort fechten? Darum verwerfe und verdamme ich als eitel Irrthum alle Lehre, so unsern freien Willen preiset, als die stracks wider die Hülfe und Gnade unsers Heilands Jesu Christi strebt. Denn weil außer Christo der Tod und die Sünde unsere Herren, und der Teufel unser Gott und Fürst ist, kann da kein Kraft und Macht, kein Witz noch Verstand sein, damit wir zur Gerechtigkeit und Leben uns könnten schicken oder trachten, sondern müssen verblendt und gefangen des Teufels und der Sünden eigen sein, zu thun und zu gedenken, was ihnen gefällt und Gott mit seinen Geboten wider ist. Ei, das mag mir eine feine Freiheit sein!" „Wer des Menschen freien Willen vertheidingen will, daß er etwas im geistlichen Dingen vermöge und mit wirken könne, auch in geringsten, der hat Christum verläugnet." „Der freie Wille ist Nichts und der Glaube ist Alles."*)

Weil die Kirchen gegenwärtig noch dieselbe Lehre festhalten, wenn sie ihr auch vielleicht selten einen so starken Ausdruck geben, darum können wir sie nicht als die Vertreter des moralischen Lebens der Gegenwart anerkennen. „Der Wunsch aller positiven Religionen", bemerkt Felix Adler, „ist, wie sie uns sagen, das

*) Luther's Tischreden. II. Abth. S. 48, 64, 65, 53, 54.

moralische Leben der Mitglieder der Kirchen und des Gemeinwesens zu erheben. . . . Sie alle sagen: ‚Wir wollen die Menschen dazu anleiten, das Rechte zu thun‘; aber sie fügen hinzu: ‚Niemand kann das Rechte thun, wenn er nicht zuerst gewisse Lehren annimmt.‘ . . . Daher müßt ihr den ganzen Nachdruck eurer Lehre auf den Glauben an Gott oder an einen künftigen Zustand der Belohnung und Bestrafung legen. . . . Sie glauben, daß es nothwendig ist, das Gewissen indirekt zu erreichen. Wir glauben, es ist möglich, das Gewissen direkt zu erreichen. . . . Die Folge ist gewesen, wie die Geschichte zeigt, daß diese Annahme, es müßten gewisse Vorbereitungen gemacht werden, die Menschen dazu geführt hat, ihre Hauptzeit und -Aufmerksamkeit auf diese Vorbereitungen zu wenden; und in dem Versuche, diese unumgänglichen Bedingungen des sittlichen Lebens zu sichern, hat, seltsam zu sagen, die religiöse Welt die ersten Grundsätze der Sittlichkeit außer Acht gelassen. Ihr wißt, was die Geschichte der Religion über diesen Gegenstand berichtet: daß sie grausame Kriege begonnen hat, daß sie die Ursache des Mordes gewesen ist. . . . Das Umweg-Verfahren der christlichen Kirche hat üble Frucht getragen. Der Weg, auf dem ihr das Gute sucht, ist falsch. Indem ihr lehrt, daß Glaube nothwendig ist, legt ihr Hindernisse zwischen den Menschen und das rechte Handeln.“*)

Und Samuel Burns Weston sagt:**) „Die Moral hat immer, selbst bis zum heutigen Tage, in der Religion erst in

*) Felix Adler, The Aim of the Ethical Movement. Address given before the Convention of the Union of the Societies for Ethical Culture in Chicago, Sunday, Nov. 20, 1887. (Mitgetheilt in The Open Court vom 24. November 1887. S. 600 u. f.)

**) S. B. Weston (Sprecher der Gesellschaft für sittliche Bildung in Philadelphia), Ethical Culture. Lecture II: Why Christianity does not satisfy us. S. 25.

zweiter Linie gestanden. Und hierin fühlen wir uns verpflichtet, von allen Religionen der Vergangenheit abzuweichen. Wir glauben, daß die Moral in der Religion in den Vordergrund gestellt werden sollte, als der eine Gegenstand von erster und fundamentalster Wichtigkeit. In eben der Thatsache, daß die Religionen bisher das sittliche Leben des Menschen für minder wesentlich gehalten haben, als den Glauben an gewisse Lehren, in der Thatsache, daß sie dem Glauben an Mächte und Reiche ganz außerhalb des Menschenlebens den Vorrang gegeben, haben wir das Geheimniß aller ihrer weiten Verschiedenheiten und bitteren Fehden.“

Und W. L. Sheldon sagt:*) „Das Schlimme ist gewesen, daß ein großer Theil der Stärke und Begeisterung der religiösen Lehrer hat abgezogen und verschwendet werden müssen, ihre Kräfte zur Vertheidigung ihres intellektuellen Standpunkts zu sammeln. So viel ihrer Energie muß darauf verwandt werden, Zweifel fortzuerklären, neue Bedeutungen zu finden für alte Weisen und Formen, zu versuchen dies anstatt das oder das anstatt dies als den Glauben der ursprünglichen Kirche nachzuweisen, daß nur ein geringer Überschuß von Kraft zurückbleibt, der sich darauf richten könnte, der Fluth moralischer Laßheit zu wehren, welche die Welt zu überschwemmen droht. Menschen von glänzenden Geistesgaben und hohem moralischem Enthusiasmus, welche, wenn ihre Kräfte in der einen Richtung ihrer Sympathien vereinigt werden könnten, ein großes Werk für die Verbesserung des Geschlechts zu vollbringen im Stande wären, werden beständig gehemmt und zurückgehalten, weil die Dogmen und Glaubensketten beständig an ihren Füßen zerren. Wird die Zeit kommen, wie wir es hoffen, wo die Geistlichkeit aus dem Innnersten ihrer Seele sagen wird: ‚Ich frage nicht darnach, ob das, was ich sage,

*) W. L. Sheldon (Sprecher der Gesellschaft für sittliche Bildung in St. Louis), The Meaning of Ethics. S. 9 u. f.

Judenthum ist oder nicht Judenthum, christlich oder nicht christlich, schriftgemäß oder nicht schriftgemäß: — nach dem Glauben, der in mir ist, nach den Forschungen, die ich angestellt habe, nach Allem, was mir theuer ist, bin ich, möge kommen was will, der Überzeugung, daß, was ich sage, die Wahrheit ist: und weil es die Wahrheit ist, darum allein ist es mir werth'? Wenn einst die Geistlichkeit dies sagt, werden wir in der Welt eine Körperschaft religiöser Lehrer haben, welche vielleicht die Welt aus ihrer moralischen Stumpfheit und Gleichgültigkeit aufrütteln und ein Bollwerk religiöser Wirklichkeit errichten werden, das dem Zahne endloser Zeiten Stand halten wird."

Und Stanton Coit sagt:*) „Ich halte es für den größten Mangel der heutigen Gesellschaft, daß es keine Vereinigung giebt, welche rein und vollkommen eine Gemeinschaft im inneren Leben ist." An vielerlei besonderen Vereinen, welche einzelne Tugenden pflegen oder einzelne Laster bekämpfen, haben wir in diesen neuern Tagen keinen Mangel. „Die Kirchen sind in einem gewissen Grade geordnete Gemeinschaften des moralischen Lebens; aber leider, zum Schaden des Volkes, sind sie noch etwas mehr als das. Sie verlangen zur Zulassung unter die Zahl ihrer Mitglieder nicht nur eine ehrliche Erklärung des Wunsches, fortan ein männliches, gerechtes Leben zu führen, und das Betreten dieses Weges. . . . Sie müssen den Menschen zwingen, seltsame Dinge zu glauben, welche Niemand verstehen kann, und welche, wenn verstanden, keine moralische Bedeutung haben können. Bis die Kirchen nicht die Theologie als eine Bedingung der Mitgliedschaft und als ein Erforderniß der Priesterweihe aufgeben, dürfen sie niemals hoffen,

*) Stanton Coit (bisher, neben Felix Adler, Sprecher der Gesellschaft für sittliche Bildung in New-York, gegenwärtig Sprecher der South-Place Ethischen Gesellschaft in London), Ethical Culture as a Religion for the People.

das geistige und sociale Leben des Volkes zu vereinigen." In der That — um noch einen von jenem Bunde Amerikanischer Sittenlehrer anzuführen, — Salter hat Recht, von den Kirchen während der letzten hundert Jahre zu sagen: „Die höchsten moralischen Ideen sind erfaßt worden, die größten Bewegungen sind vor sich gegangen außerhalb ihrer."*) Die Sklaverei hatte in Amerika keinen stärkeren Verbündeten, als die Kirchen; wenn diese ihre Schuldigkeit gethan hätten, so wäre jener Bürgerkrieg abgewandt worden.**)

3. Kirche und ethische Gesellschaft.

Nach Immanuel Kant***) bekennen sich diejenigen, welche nicht Glaubenssatzungen und Kultusgebräuche, sondern „die Gesinnung eines guten Lebenswandels" als den wahren Gottesdienst ansehen, dadurch zu einer „unsichtbaren Kirche, die alle Wohldenkende in sich befaßt." Vereinigen sie sich zu dem ausschließlichen Zwecke, dem Bösen in der Welt entgegenzuwirken und das Gute zu befördern, halten sie so „eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für Alle, die das Gute lieben", empor, so bilden sie eine „ethische Gesellschaft". Solche Vereinigungen haben sich, unter ebendiesem Namen oder unter dem Namen „Gesellschaften für sittliche Bildung" (Societies for Ethical Culture), in unseren Tagen in Amerika gebildet, unter Führung Felix Adler's, der

*) William M. Salter (Sprecher der Gesellschaft für sittliche Bildung in Chicago), Die Religion der Moral. X. Vortrag: Weshalb der Unitarismus uns nicht befriedigt. S. 226 der Deutschen Übersetzung.

**) Vgl. den III. Vortrag desselben Werkes, S. 50—55.

***) Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. S. 276 (Hartenstein).

von Keinem mehr beeinflußt worden zu sein scheint, als von Kant. Es ist ein ernstes Wort, welches Moncure D. Conway, der frühre Prediger der „South Place Religious Society" in London,*) nach einer Überschau über den gegenwärtigen Zustand der Kirchen Nordamerikas, ausspricht: „Unter all' den ausgebrannten Kratern sehe ich nur einem Gipfel das heilige Feuer entsteigen. Die Bewegung, welche in Weite, Freiheit und Einfluß als eine Nachfolgerin der Channing, Parker, Emerson gelten darf, ist eine in New-York, welche die Religion auf reine Moral zu gründen sucht", die „ethische Bewegung" Felix Adler's und seiner Freunde. Ob eine Kirche den Aufgaben ihrer Zeit gewachsen sei, bemerkt Conway, erweise sich daraus, ob sie fähig sei, den sittlichen Genius ihrer Zeit zu sich anzuziehen. Er scheint nicht zu meinen, daß dies von irgend einer der gegenwärtigen Kirchen behauptet werden dürfe, außer von der moralischen Kirche jener neuen Gemeinden, und führt Holmes' Ausspruch mit stillschweigender Billigung an: es bestehe die Gefahr, daß, aus Mangel an moralischer Bildung, die Kanzeln in das Heidenthum zurückverfallen könnten. Die Geistlichen werden nicht zu sittlichen Volkslehrern, sondern zu theologischen Gelehrten erzogen, zu Philologen und Historikern; und so auch wird das Volk sehr wenig moralisch und sehr viel theologisch gebildet. „Die moralische Unwissenheit auch der Gebildeten ist ein nothwendiges Ergebniß der langen Vermischung von Moral und Theologie."

Die edeln und weisen Amerikaner, von denen Conway spricht, welche eine „sittliche Religion" schaffen wollen, deren Grund nicht übersinnliche Geheimnisse sind, die kein Mensch begreifen kann,

*) In seinem geistvollen Artikel „Der Unitarismus und seine Enkel", in: The Open Court, A Fortnightly (now Weekly) Journal devoted to the work of conciliating Religion with Science. Chicago March 3, 1887.

sondern etwas, „was Alle glauben und woran kein gesunder Mensch zweifelt", haben eine „Anklage" ihres großen Landsmannes Emerson gegenstandslos gemacht. „Es ist eine Anklage gegen uns", erklärt der Dichter,*) „daß die reine Moral jetzt nicht geformt und verkörpert wird zu einem Kultus, einer Verbrüderuug mit Zusammenkünften und Feiertagen, mit Gesang und Buch, mit Mörtel und Stein." Sie haben die „Selbstgenugsamkeit des sittlichen Bewußtseins, wovon der Dichter sprach, erkannt und dieses zur alleinigen Grundlage ihres Glaubens und Handelns gemacht. Die Stelle, welche in den alten Kirchen der Theologie eingeräumt wird, nimmt bei ihnen die Moral, das rechtschaffene Handeln ein.**) Sie sind nicht feindlich gesinnt gegen die christliche oder die jüdische Religion; im Gegentheil, sie sind gegenwärtig vielleicht deren wahrste Freunde, da sie in die kommende Zeit Alles hinüberretten wollen, was in jenen geschichtlichen Gestaltungen die Menschheit an moralischer Wahrheit erlebt und entdeckt hat; während die, welche um jeden Preis äußere Formen und den Glauben an Todtes festhalten wollen, das Ihrige dazu thun, die Menschheit Alles verlieren zu machen. Die „ethische Religion" jener Männer und Frauen, ihr sittlicher Glaube wirkt auch unter den Armen. Es zeigt sich an vielen Orten, daß der reine Glaube an den Menschen und die reine Liebe zum Menschen, der Glaube an eine durch des Menschen eigene Kraft zu schaffende verklärte Erde, die Berufung auf des Menschen alleinige Verantwortlichkeit für das, was in der sittlichen Welt geschieht, die Berufung auf das Gefühl der Pflicht und auf die moralische Freude, welche das Rechtthun begleitet, jetzt mächtiger sind, als spekulative Lehren theologischer

*) In seinem berühmten Vortrage „Die Oberherrlichkeit der Moral" (The Sovereignty of Ethics).

**) Vgl. W. L. Sheldon, Sketch of the History of the Ethical Culture Movement. St. Louis 1887.

oder metaphysischer Art; es zeigt sich, daß „die Probleme des Lebens“ größeres Interesse erregen, als die „Probleme der Theologie“.

Was also wollen die „ethischen Gesellschaften“? „Die gewöhnlichen dogmatischen Glaubenslehren“, so antwortet die Chicagoer Gemeinde in ihren Satzungen, „finden nicht mehr unsre intellektuelle Beistimmung und befriedigen nicht mehr unsre moralischen Bedürfnisse. Sie hindern die Entwicklung des Geistes wie des Herzens.“ Die Gesellschaft für moralische Kultur „bezweckt, in Unabhängigkeit von den religiösen Dogmen der Vergangenheit, der Sache des Guten zu dienen. Während sie gänzlich außerhalb der — christlichen oder jüdischen — Kirchen steht, verwendet sie ihre Zeit nicht darauf, dieselben anzugreifen, sondern sucht das Werk aufzunehmen, welches diese in einem solchen Maße ungethan gelassen haben: das Werk der moralischen Reform.“*) Und so lautet eine Stelle in den Grundsätzen der Gesellschaft für moralische Kultur in Philadelphia: „Wir behaupten die Nothwendigkeit einer neuen Abfassung des Sittengesetzbuchs der Menschheit. Die Darstellungen der Pflicht, welche von den großen religiösen Lehrern der Vergangenheit gegeben wurden, sind für die veränderten Zustände der gegenwärtigen Gesellschaft nicht mehr ausreichend. Wir glauben, daß in diesem industriellen, demokratischen, wissenschaftlichen Zeitalter sittliche Fragen und Aufgaben entstanden sind, welche neue und weitere Fassungen der Pflicht verlangen.“

Und Stanton Coit sagt**): „Die Ethik ist die Wissenschaft des guten Charakters und des rechten Handelns, und sie gründet

*) W. M. Salter, Die Religion der Moral. Vorträge, gehalten in der Gesellschaft für moralische Kultur in Chicago. Deutsche Übersetzung. Leipzig 1885. S. 360 u. 362.

**) Coit, Ethical Culture as a Religion for the People.

sich auf unsre moralische Erfahrung und unser moralisches Urtheil und sollte unabhängig erhalten werden von aller Theologie, gleichwie es bei der Wissenschaft des rechten Denkens oder der Nationalökonomie und allen Wissenschaften des Geistes und der Gesellschaft und allen praktischen Künsten der Fall ist. Wir sind nicht verpflichtet auf irgend eine philosophische Theorie hinsichtlich der Natur Gottes und des Weltalls oder der Grenzen der menschlichen Erkenntniß. Und so lange der Atheist oder Theist oder Agnostiker oder Positivist die Sanktionen des rechten Handelns nicht aus seinen spekulativen Theorien ableitet, heißen wir sie freudig willkommen. Wir wollen die spekulativen Gedanken eines Jeden ungefesselt lassen ... und behaupten, daß Charakter und Handeln von philosophischen Spekulationen unabhängig sind. Wir wollen uns also auf der Grundlage des Charakters und des Handelns vereinigen und diese, so gut wir können, in uns und Andern zu bilden suchen.“ Und Salter sagt*): „Der Vortheil der Kirchen ist, daß sie die Vergangenheit hinter sich haben; der Vortheil der ethischen Bewegung ist, daß vor ihr die Zukunft liegt. Was sind unsre Überzeugungen? Zuerst, wir glauben, daß der Tag der alten Religionen vorbei ist. Sie mögen noch manches Jahr fortdauern, aber ihr Tag, ihre Höhe der Macht ist vorbei; und Christen und Juden leben von dem Wiederschein eines Lichtes, das unter den Horizont gesunken ist .... Die Welt stirbt nicht, weil Christenthum und Judenthum hinwegschwinden; eine neue Welt will geboren werden. Ein edlerer und größerer Glaube soll die Stelle des alten einnehmen; die Menschheit soll zu erhabeneren Aufgaben erwachen; das Gute in uns wird sich ermannen aus seinem Schlafe und das Wunder der Sage durch ein Wunder der That übertreffen, eine neue Ordnung hervorbringen aus dem Chaos,

*) Salter, Rede bei der zehnten Jahresfeier der Gesellschaft für sittliche Bildung in New-York.

in welchem die Menschheit noch lebt, und die Erde und die kämpfenden Millionen der Menschen emporheben zum Licht und zur Freude des Himmels."

Täuschen wir uns in der Hoffnung, daß einst — in jenen Zeiten, wo die Schwerter zu Pflugscharen und die Spieße zu Sicheln gemacht sind — die christlichen Kirchen sämmtlich in Gemeinden für sittliche Bildung umgewandelt sein werden? Die Menschheit ist noch so jung! Kirchen, wir hoffen es, wird es immer geben. Orgel und Gesang soll immer aus ihren Hallen ertönen, aber, wir hoffen es, rein menschliche, sittliche Hymnen werden es sein, die man singen wird, und nicht wird man opfern und beten zu Gott, sondern den Menschen wird man anrufen und bessern. Der liebe Gott — angenommen, es sei einer — bedarf unsrer nicht; aber wir bedürfen gar sehr aller unsrer Gemüthskraft, unsre Erde, die so voll von Übeln ist, göttlicher zu machen. Wieviel des Besten und Edelsten in der Seele des Menschen, besonders der Frauen, geht anderen Seelen verloren, weil es sich auf etwas außer der Menschenwelt richtet, — auf etwas, was vielleicht nicht existirt und, wenn es existirt, selbstgenugsam ist. Ist das recht? Wenn ein lieber Gott ist, so will und billigt er das Gute und „das ist die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten": und seine Gebote sind, daß wir einander lieben und glücklicher machen, — daß wir da lieben, wo Liebe am meisten Noth thut: unsre Mitmenschen, — daß wir sie lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüth — mit aller unsrer Liebe. Wenn Gott aber nicht gut ist und nicht das Gute will, so sollten wir doch das Gute thun. Georg Christoph Lichtenberg sagt*): „Was für ein Kriegen, und Streiten, und Rennen für Gottesverehrung! man sollte zu manchen Zeiten fast

*) Lichtenberg, Vermischte Schriften. Göttingen 1867. I. Bd. S. 94 u. f.

geglaubt haben, der Mensch lebe bloß, um zu beten und Gott zu verehren. Ich bin überzeugt, daß hierin das Meiste bloßer Auswuchs ist. Es giebt schlechterdings keine andere Art, Gott zu verehren, als die Erfüllung seiner Pflichten und Handeln nach Gesetzen, die die Vernunft gegeben hat. Es ist ein Gott kann, meiner Meinung nach, nichts Anderes sagen, als, ich fühle mich, bei aller meiner Freiheit des Willens, genöthigt, Recht zu thun. Was haben wir weiter einen Gott nöthig? Das ist er." „Was heißt einen Gott haben, oder was ist Gott?" Doctor Martin Luther antwortet*): „Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöthen, also daß einen Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und glauben; wie ich oft gesagt habe, daß allein das Trauen und Glauben des Herzens machet beide, Gott und Abgott. Ist der Glaube und das Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht: und wiederum, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht; denn die zwei gehören zu hause, Glaube und Gott. Worauf du nun (sage ich) dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott." Sollte es nicht recht sein, dem Guten in sich von Herzen zu trauen und zu glauben, dazu seine Zuflucht zu haben in allen Nöthen, darauf sein Herz zu hängen und zu verlassen? Sollte nicht von diesem Gotte das Gebot gelten: „Du sollst nicht andere Götter haben neben mir — das ist, du sollst mich allein für deinen Gott halten"?

4. Himmel und Erde.

Wie die Gottesvorstellung, die nicht in dem Guten in uns den wahren Gott erkannte, so auch hat der Glaube, daß unser Himmel nicht auf Erden sein soll, die Güte und Würde des Lebens

*) Erklärung des Ersten Gebots in Luther's „Großem Katechismus."

geschmälert. Hören wir wieder Lichtenberg. „Ich glaube", sagt er,*) „sehr viele Menschen vergessen über ihre Erziehung für den Himmel die für die Erde. Ich sollte denken, der Mensch handelt am weisesten, wenn er erstere ganz an ihren Ort gestellt sein ließe. Denn wenn wir von einem weisen Wesen an diese Stelle gesetzt worden sind, ... so laßt uns das Beste in dieser Station thun, und uns nicht durch Offenbarungen blenden. Was der Mensch zu seiner Glückseligkeit zu wissen nöthig hat, das weiß er gewiß ohne alle andere Erfahrung, als die, die er seinem Wesen nach besitzt." Welche Opfer an Menschenleben hat der Glaube an eine Seelenfortdauer gefordert! Ungezählte Millionen! Wie oft mußten die Frauen und die Knechte den Todten in's Grab folgen! Und welche blutigen Kriege sind geführt, welche Scheiterhaufen errichtet worden für das „Heil der Seele"! Und wie viele Güter, die der Menschheit gebührten, sind den Priestern**) überwiesen (in älteren Zeiten auch oft verbrannt) worden, damit der Mensch „in jener Welt" gut ausgerüstet sei! Ja, nicht bloß Gut und Blut — das eigentliche Interesse, die eigentliche Seele ist dem Leben genommen und auf etwas gerichtet worden, was nach der Ansicht der meisten Naturforscher und Philosophen der Gegenwart nur ein Wahn ist — auf einen überirdischen Himmel. Das Leben soll an sich nichtig sein und nur als Vorbereitungsstadium für ein Leben nach dem Tode Bedeutung haben.

Mein Herz ist nur im Himmel droben;
Dort ist der Seele Erb und Theil;
Bei Christo ist mir aufgehoben
Der Freuden Fülle, ew'ges Heil;
Mir ist das Eitle viel zu schlecht,
Im Himmel ist mein Bürgerrecht.

*) A. a. O. I. Bd. S. 145.

**) Nach A. v. Öttingen's „Moralstatistik" (3. Aufl. S. 616) giebt es in Europa jetzt noch 14000 Klöster.

Wer dieses Sinnes ist, wird schwerlich seine Bürgerpflichten und seine Menschenpflichten erfüllen. Wie wunderlich ist es, zu meinen, daß Solche, welche sich auf dieser Welt als „Fremdlinge und Pilger" fühlen, ja wohl gar von ihr glauben, „daß sie ihr Kerker ist", sich durch Vaterlandsliebe auszeichnen werden! Sie denken ja:

Mein Weg geht jetzt vorüber;
O Welt, was acht' ich dein?
Der Himmel ist mir lieber,
Da trachte ich hinein.
Darf mich nicht sehr beladen,
Weil ich wegfertig bin.

Die Familie, das Vaterland, die jetzige Menschheit und die kommenden Geschlechter — sie dürfen hiernach nicht unsre höchste Theilnahme erregen. „O Welt, was acht' ich dein?"

Man sagt nun vielleicht, der Mensch finde in seinem religiösen Kultus doch sicherlich tiefe innere Befriedigung; und nicht also wäre jene Bethätigung kostbarster Gemüthskraft eine eitle und fruchtlose, selbst wenn jener Glaube ein Wahn wäre. Das Leben sei so voller Jammer und Sünde, so voll Kleinlichem und Häßlichem, es genüge so wenig unsern heiligsten Wünschen, es bedürfe so sehr des verklärenden Lichtes religiöser Poesie, daß es unser Leben entwerthen heißen würde, wollte man es dieses Himmelsbalsams berauben. Aber wir müssen fragen: Das Leben ist voller Jammer und Sünde, und du verlangst die Erquickung des Himmels, um aufgeheitert zu werden? Kleinliches und Häßliches tritt dir allenthalben entgegen, und darum willst du in jenseitigen Idealen schwelgen? Aber ist es recht, diese Erquickung, diesen Genuß zu suchen? Ebendiese Gewöhnung, deinen Trost im Glauben und ahnenden Schauen überirdischer Herrlichkeiten zu finden und die Hände in den Schooß zu legen, anstatt den Jammer und die

Sünde zu bekämpfen und die Welt in dir und außer dir besser, lebenswürdiger zu machen, hat Mitschuld daran, daß so viel Elend und Böses besteht. Richte die Kraft deines Herzens darauf, — nicht in deinen Gedanken die Welt zu idealisiren, sondern — an der Verwirklichung deiner Ideale zu arbeiten, thue das Deinige dazu, daß weniger Böses die Erde entehrt: und das Bewußtsein, daß dein Leben dem Wohle der Menschheit geweiht ist, wird dich erheben inmitten aller der Übel des Daseins und dich einen Frieden und eine Seligkeit finden lassen, die derjenigen nicht nachsteht, welche die alten Religionen ihren Frommen bereiteten.

„Siehe, ich will einen neuen Himmel und neue Erde schaffen, daß man der vorigen nicht mehr gedenken wird, noch zu Herzen nehmen." Die Menschheit ist es, welche dies Wort zu sprechen und zu verwirklichen hat. Der neue Himmel ist das Bewußtsein, der neuen Erde sich zu weihen, und diese ist die Erde, „in welcher Gerechtigkeit wohnet" und „Freude" und „Wonne."*)

Kirchen, die sich in ethische Gemeinden verwandelt haben, Kirchen mit Gesang und Orgelton und Glockenklang — ja, mit höherer Glorie, als ihnen nur je in der Vergangenheit die bildende und in Tönen und Worten dichtende Kunst verliehen hat, — wird es auch in Zukunft geben. Denn der Mensch bedarf, wie in seinem äußeren Leben der physischen Hülfe, so in seinem inneren Leben der seelischen Gemeinschaft mit Seinesgleichen, der Erweckung und Stärkung des Guten in ihm durch Andere; und er bedarf des Beistandes der Künste. Diese sind nicht supranaturalistisch, sie stellen nur das edele menschliche Sein und Streben dar. Und auch die Predigt braucht nicht supranaturalistisch zu sein; sie braucht nicht Voraussetzungen zu machen, welche den Thatsachen der Wissenschaft widersprechen oder alles Beweises ermangeln; sie kann das Menschenherz rühren und be-

*) Vgl. Jesaias 65, 17 u. 18. II. Petri 3, 13. Offenb. Joh. 21, 1.

geistern, ohne einen Umweg über den Himmel zu nehmen, sie kann direkt das Gewissen anrufen, ohne mit Hölle und Teufel zu drohen; sie braucht nicht hinter der Zeit zurück zu sein und jene — wie Dühring mit Recht sie nennt*) — „unmenschliche Auffassung" des menschlichen Verhaltens zu haben, daß „der Mensch dem Menschen nicht selbst, sondern erst anderer Mächte wegen verpflichtet sei, wie etwa der Knecht auf den Knecht um des Herrn und des gemeinsamen Gehorsams willen Rücksicht zu nehmen hat." Eine sittliche Predigt muß von solchen Voraussetzungen unabhängig sein. Denn „was ich um eines transscendenten Wesens und der von ihm zu gewärtigenden Strafe und Belohnung willen thun soll, macht mich dem Nebenmenschen nur indirekt verbindlich und zeigt mir zunächst die Rücksichten, die ich auf mich selbst, und erst nebenbei als bloße Hülfsmittel für den egoistischen Endzweck diejenigen, die ich auf Meinesgleichen zu nehmen habe." Dem gegenüber ist zu behaupten, „daß eine tiefere und strengere Moral nicht nur von jeder religiösen Voraussetzung unabhängig sein könne, sondern auch müsse."**) Die Prediger müssen moralische Volkslehrer werden — zum Volke gehört Jedermann, — deren heilige Lebensaufgabe es ist, über die sittliche Tüchtigkeit des Volkes zu wachen und gegen das Schlechte anzukämpfen, das in allen Lebensgebieten beständig emporwuchert, wenn es nicht Tag für Tag ausgejätet wird. Daß diese sittlichen Volkslehrer ihrerseits auch das Gebot der Wahrhaftigkeit erfüllen müssen und nichts lehren dürfen, was den Lehren der Wissenschaft widerspricht, versteht sich von selbst.

Lange bevor der Umwandlungsproceß, von dem wir hier reden, vollendet sein wird, wird ohne Zweifel in allen gesitteten Staaten ein Wunsch erfüllt sein, den schon Kant hegte: der eines,

*) Dühring, Cursus der Philosophie. S. 403.

**) Ebendaselbst, S. 404.

nicht auf Theologie gegründeten oder damit vermischten, Moralunterrichts in den Schulen. „Fast durchgängig" fehle unsern Schulen etwas, sagt Kant in seinen Bemerkungen „über Pädagogik,"*) — und es ist bei uns seitdem noch nicht besser geworden, — „was doch sehr die Bildung der Kinder zur Rechtschaffenheit befördern würde, nämlich ein Katechismus des Rechts." „Gäbe es ein solches Buch schon, so könnte man mit vielem Nutzen täglich eine Stunde dazu aussetzen, die Kinder das Recht der Menschen, diesen Augapfel Gottes auf Erden, kennen und zu Herzen nehmen zu lehren." Es sei „von der größten Wichtigkeit in der Erziehung", sagt derselbe Weltweise in seiner „Metaphysik der Sitten,"**) „den moralischen Katechismus nicht mit dem Religionskatechismus vermischt vorzutragen (zu amalgamiren), noch weniger ihn auf den letzteren folgen zu lassen; sondern jederzeit den ersteren, und zwar mit dem größten Fleiße und Ausführlichkeit, zur klarsten Einsicht zu bringen. Denn ohne dieses wird nachher aus der Religion nichts als Heuchelei, sich aus Furcht zu Pflichten zu bekennen und eine Theilnahme an denselben, die nicht im Herzen ist, zu lügen."

5. Das Gebet.

Daß die entwickelte Menschheit das Gebet aufgiebt, worauf wir hinwiesen, ist ein großer Fortschritt. Ihre Würde, ihre Macht und ihr Glück wird dadurch erhöht, daß sie zum Bewußtsein ihrer eigenen, alleinigen Verantwortlichkeit erwacht, zum Bewußtsein, daß keine himmlische Macht das Reich der Gerechtigkeit ihr bescheert. „Wenn Gebete das ‚Reich Gottes' brächten", fragt Salter, „sollte man da nicht meinen, daß achtzehn Jahrhunderte christlichen Betens es gebracht haben müßten?" Beständig wird die Gottheit

*) Kant's Werke, herausg. v. Hartenstein. VIII. Bd. S. 504.

**) Kant's Werke, VII. Bd. S. 296 u. f.

angerufen, „daß sie unser Gemeinwesen und unsre Familie segne, daß sie die Kranken heile und die Armen schütze." Und dabei verbleibt „das Gemeinwesen ungesegnet, und die Kranken werden nicht geheilt und die Armen sind schutzlos." „Und im Namen der Wahrheit frage ich euch", sagt Salter: „Sollen wir nicht den Kirchen zurufen, aufzuhören mit ihren eiteln und thörichten Gebeten? Sollen wir nicht den Kanzeln zurufen, ihre Bitte an die Männer und Frauen in den Kirchstühlen zu wenden, zu sagen, *ihnen* sei anvertraut die Sorge um das Gemeinwesen und der Schutz ihrer Familien, ihnen liege die heilige Aufgabe ob, auszugehen und die Kranken zu heilen und die Unglücklichen aufzurichten, ihr Werk sei es, in ihren Gesetzen und in ihrem Geschäftsleben Gerechtigkeit herzustellen gegen die Armen? O, daß eine Woge der Aufrichtigkeit durch die Kirche gehen möchte!" An den *Menschen* ist Paul Gerhardt's Ruf zu richten:

Sei der Verlaßnen Vater,
Der Irrenden Berather,
Der Unversorgten Gabe,
Der Armen Gut und Habe.

Hilf gnädig allen Kranken,
Gieb fröhliche Gedanken
Den hochbetrübten Seelen,
Die sich mit Schwermuth quälen.

Es ist nicht erforderlich, daß die Kirchen das Gesetz von Ursache und Wirkung außer Acht lassen und „die Ansichtsveränderung, welche hinsichtlich der Mittel, die höchsten und theuersten Zwecke zu verwirklichen, über die Welt gekommen ist", nicht anerkennen, — daß sie keine Lektion ziehen aus der Thatsache, daß in den Zeiten, wo die Menschheit am meisten um Gerechtigkeit, um Frieden, um Gesundheit, um Erleuchtung betete — im Mittelalter, — Ungerechtigkeit, Unfriede, Finsterniß, Pest und

Aussatz in einem jetzt kaum vorstellbaren Maße herrschten. — Vor nicht langer Zeit hatte eine Frau sechs Kinder; sie verlor das eine nach dem andern. Als das letzte auf dem Krankenbette lag, flehte sie in höchster Verzweiflung zu Gott, ihr doch dieses eine zu lassen. Doch es starb. Nun glaubte die Frau nicht mehr, daß ein Gott sei. Hätte sie mehr die Menschen angefleht, ihr wäre vielleicht geholfen worden.

Man weist auf den Frieden und die Ruhe hin, welche das Gebet uns bringt. Aber findet der Mensch nicht auch „Fülle des Friedens", wenn er seine volle Gemüthskraft auf die Menschheit richtet und ihrem Dienste sich weiht, ohne zu beten? Ja, ist die Seligkeit, welche dem Gebete folgte, nicht oft einfach das frohe Bewußtsein gewesen, dem Guten sich hingegeben zu haben? Ist es nicht der „innere Zeuge", der den Menschen Trost spendet? Geben wir unser ganzes Herz den Menschen und schaffen wir unserer Seele Heil durch Handeln, nicht durch Beten!

Aber wird das Handeln nicht geschwächt, wenn man den Glauben, das Vertrauen, die Hoffnung nimmt? So fragt man uns. Aber wer will sie denn nehmen? Glaube, Liebe, Hoffnung bleiben allezeit — der wahrste Glaube, die treuste Liebe, die edelste Hoffnung: der Glaube an die Kraft des Guten im Menschen, der nur zu selten vertraut, die nur zu selten angerufen wird, — es ist nicht wahr, daß er so schlecht ist, wie Luther und viele Kirchenväter ihn darstellten, die so ungläubig waren in Bezug auf den Menschen; — die Liebe zu der ganzen Menschheit, auch den noch ungeborenen Geschlechtern; die Hoffnung auf deren glorreiche Zukunft. Und wenn den Christen der Glaube festigt: „Einer mit Gott ist eine Majorität," so stärkt uns die Gewißheit: Einer mit dem Guten hat große Kraft. Wir haben es erfahren in dem Falle ebendesselben Mannes, von dem jenes erste Wort stammt: des William Lloyd Garrison. Die Menschen

waren es, die er gegen die Sklaverei anrief, ihr Gewissen war es, an das er appellirte: und das erweckte Herz Amerikas hat mehr als Berge versetzt — es hat einen Erdtheil umgestaltet.

6. Der Anker der Seele.

Was ist der Anker eurer Seele? fragen die Anhänger des alten Glaubens die des neuen. Was ist euer Trost in Trübsal? Worin findet ihr Versöhnung, wenn ihr gefehlt habt? Und zweifelnd setzen sie hinzu: Kann auch bloße, kalte Moral den Menschen erlösen? Schwerlich wird, wer es mit der reinen Moral wirklich ernst versucht hat, je diesen Zweifel gehegt haben — es sei denn, daß er unter „bloßer Moral" nur die Zehn Gebote des Moses verstand. Sie ist nicht kalt, sie ist eine Quelle der Begeisterung! Was bedeutet sie in Wahrheit? Nicht weniger als ein geheiligtes Leben, eine verklärte Erde. — Die Antwort auf die Frage, was Jenen Halt und Trost im Leben giebt, ist einfach die eine, alte: Die Pflicht und die Liebe! „Wovon die Menschen leben?" „Von der Liebe", antwortet auch der Nicht-Christ mit dem edeln Tolstoi. Die Liebe, die umfassendere Liebe bringt Trost in Thränen; die Pflicht richtet uns auf in Leiden, sie macht das Leben lebenswerth: das Bewußtsein, sie erfüllt zu haben, ist „der einige Trost im Leben und im Sterben." „Für die, welche eine wahre Auffassung des Lebens haben", sagt Sheldon, „ein untrügliches Ziel, einen unbeugsamen Willen, giebt es kein solches Ding wie Niederlage; für sie ist es immer möglich, eine Art der Niederlage in eine andere Art des Sieges zu verwandeln."*) Denn es giebt keine Lage auf Erden, in der man nicht sein höchstes Gut erlangen kann, indem man seine Ge-

*) W. L. Sheldon, Ist die Moral ohne Religion? (Is Ethics without Religion?)

danken, Worte und Thaten dem Wohle der Menschheit gemäß regelt. „Eine Hoffnung ist, Eine Zuversicht, Eine feste Verheißung": der innere Friede. Und indem wir thun, was ihn uns bringt, schaffen wir, daß auch Andere ihn finden. Das Beispiel edlen Duldens und freudigen Entsagens ist eine gar mächtige wohlthätige Kraft.

Der Gemüthszustand frommer Christen ist gar oft ein nicht eben beneidenswerther gewesen. Der Religionsschrecken, welcher von Kindheit an als Erziehungsmittel gedient hatte, verdüsterte oft das ganze Leben. In Luther's Tischreden kommt der Name des Teufels vielleicht öfter vor als der Gottes — und seine Stimmung scheint in jenen Jahren eine dem entsprechende gewesen zu sein. Die Pantheisten Spinoza und Goethe und die Atheisten Bentham*) und Feuerbach waren ohne Zweifel seliger. Und daß die halbfreisinnigen „Christen" der Gegenwart, welche an „kleinen, halbgeglaubten Überbleibseln des christlichen Bekenntnisses festhalten", durch diese Trost und Freudigkeit erlangen, ist auch nicht eben wahrzunehmen.

Aber dies sind die Worte eines Mannes, der durch den Einfluß des Stifters der ethischen Gesellschaften wahrhaft frei wurde. „Durch ihn, das erkenne ich gern an, wurde ich von dem Plane abwendig gemacht, welchem heutzutage nicht wenige junge Männer bewußt oder unbewußt folgen: mit den Glaubenslehren und Denkweisen der Vergangenheit einen Vergleich zu schließen, — ein Plan, welchen eine falsche Sympathie nicht minder als die Klugheit diktiren kann, welcher aber nichts desto weniger die Aufrichtigkeit des Sinnes und die Kraft und Absolutheit der Überzeugung vernichtet .... Seit ich ihn kenne, ist das Leben für mich etwas

*) „Bentham erklärte sich niemals öffentlich mit ausdrücklichen Worten für einen Atheisten, aber er war es der Sache nach", sagt Bain in seiner Biographie James Mill's, S. 88.

Anderes geworden, es ist ernster, mehr voll Verantwortlichkeit; und zugleich ist es erleuchtet durch größere und edlere Hoffnungen". Salter, dessen Worte dies sind*), würde seinen früheren Gemüthszustand nicht gegen den jetzigen eintauschen wollen.

Auf die letzte jener Fragen, nämlich: wodurch der Mensch Vergebung und Versöhnung findet, wenn er Schlechtes gethan hat, ist zunächst zu antworten, daß er in manchen Fällen völlige Vergebung nicht finden *sollte*. George Eliot sagt: „Ich hasse jene Rede der Leute, als ob es einen Weg gäbe, Alles und Jedes wieder gut zu machen. Es wäre ihnen nöthiger, dahin gebracht zu werden, zu sehen, wie das Unrecht, das sie gethan haben, nimmer abgeändert werden kann. Wenn ein Mensch eines Mitmenschen Leben zu Grunde gerichtet hat, so hat er kein Recht, sich mit dem Gedanken zu trösten, daß etwas Gutes daraus entstehen kann: eines Andern Wohl hebt dessen Schande und dessen Elend nicht auf. Es ist gut, daß wir uns bewußt sind, wie das Leben eine Rechnung ist, die wir nicht zum zweiten Male machen können; es giebt keinen wirklichen Ersatz in dieser Welt, so wenig man eine falsche Subtraktion dadurch verbessern kann, daß man seine Addition richtig macht." Aber wenn es nicht immer eine völlige Vergebung der Sünden geben kann, so kann doch die innere Strafe gemildert werden, und der Weg dazu ist das rechte Handeln, die Arbeit zum Wohle der Mitmenschen. „Arbeit erlöst von Sünden." Wer gesündiget hat, der sündige nicht mehr, sondern arbeite und schaffe Gutes.

Die Lehren der alten Kirche von ihrer Macht, Sünden zu vergeben, waren für die Menschheit höchst unheilvoll. Clifford nennt sie einen „Verrath gegen die Menschheit." Er sagt**): „Der

*) Salter, Die Religion der Moral S. 325 u. f.

**) William Kingdon Clifford, Lectures and Essays. Vol. II. Essay: The Ethics of Religion, p. 241.

katholische Priester erklärt, als ein Abgesandter seines Gottes zu handeln und den Schuldigen loszusprechen, indem er ihm die Vergebung des Himmels bringe. Wenn sein Beglaubigungsschreiben noch so sicher wäre, wenn er in der That der Abgesandte einer übermenschlichen Macht wäre, so würde der Anspruch doch verrätherisch sein. Kann die Gunst der Czaren schuldlos machen die Mörder der alten Männer und Frauen und Kinder in den cirkassischen Thälern? Kann die Gnade des Sultans rein machen die blutigen Hände des Paschas? Eben so wenig kann irgend ein Gott Sünden vergeben, die gegen Menschen begangen worden sind. Wenn Menschen meinen, daß er es kann, so machen sie alte Sünden, welche dem Gotte nicht gefielen, durch das Begehen neuer gut, die ihm gefallen. Mancher von Gewissensangst gepeinigte Despot hat in seinem Alter die Leichtfertigkeiten seiner Jugend durch die Verfolgung der Ketzer gesühnt. Jenes scheußliche Verbrechen, die Verfälschung von Nahrungsmitteln, könnte unmöglich unter uns so gewöhnlich sein, wenn die Menschen nicht gelehrt würden, es bloß darum für verwerflich anzusehen, weil es in einer entfernten Weise mit dem Stehlen zusammenhängt, dessen Mißbilligung Gott in den Zehn Geboten ausgesprochen hat, und daher ganz natürlich durch einen pünktlichen Kirchenbesuch an Sonntagen wieder gut zu machen. Wenn ein Ritualist vor der Feier des heiligen Abendmahls sein Fasten bricht, so kann seine Gottheit ihm, wenn sie will, vergeben, denn die Sache geht Niemand weiter an; aber keine Gottheit kann ihm vergeben, wenn er seine Pfarrkinder daran verhindert, eine öffentliche Bibliothek und ein Lesezimmer zu errichten, aus Furcht, sie könnten darin Darwin's Werke lesen. Diese Sünde wird gegen das Volk begangen, und ein Gott kann sie nicht tilgen."

7. Die Theologie und die Menschenliebe.

Die Liebe hegt und hält,
Die Liebe heilt die Welt.

So singt der Dichter. Hat die Verbindung der Moral mit der Theologie auf eine Erhöhung der Menschenliebe hingewirkt?

Von den alten barbarischen Religionen wird man dies schwerlich behaupten wollen. Den ältesten Göttern war kein Opfer so angenehm, wie Menschenblut. Tausende und aber Tausende wurden alljährlich auf ihren Altären zu ihrer Ehre hingeschlachtet. Dies Opfer war ihnen noch nicht genug: blutdürstig sollte auch der Mensch gegen alle die gesinnt sein, welche nicht dieselben Götter anbeteten wie er. „Schone ihrer nicht, sondern tödte beide, Mann und Weib, Kinder und Säuglinge!" Das galt als göttlicher Befehl. „Zu so viel des Üblen konnte die Religion rathen!" rief Lucrez aus bei einem Rückblick auf ihr Wirken. Endlich erschien eine Religion, die da sagte: „Gott ist die Liebe." Aber hat sie die Menschen liebreicher gemacht? Was erzählt die Geschichte von ihr? „Man denke an den Fanatismus", mahnt uns Schopenhauer, „an die endlosen Verfolgungen, zunächst an die Religionskriege, diesen blutigen Wahnsinn, von dem die Alten keinen Begriff hatten; dann an die Kreuzzüge, die ein zweihundertjähriges, ganz unverantwortliches Gemetzel, mit dem Feldgeschrei: ‚Gott will es', waren, um das Grab Dessen, der Liebe und Duldung gepredigt hatte, zu erobern; man denke an die grausame Vertreibung und Ausrottung der Mauren und Juden aus Spanien; denke an die Bluthochzeiten, an die Inquisitionen, und andere Ketzergerichte, an die blutigen Eroberungen der Christen in Amerika, dessen Bewohner sie großentheils, auf Cuba sogar gänzlich, ausgerottet und, nach Las Casas, binnen 40 Jahren, zwölf Millionen Menschen gemordet haben, versteht sich Alles in majorem Dei

gloriam und zum Behuf der Verbreitung des Evangeliums, und weil überdies, was nicht Christ war, auch nicht als Mensch angesehen wurde." Wie soll man die lieben, dachte man, welche Gott haßt! „Es ist unmöglich, in Frieden zu leben mit Leuten, welche man verdammt glaubt; sie lieben würde heißen Gott hassen, der sie bestraft: es ist absolut erforderlich, sie zu bekehren oder zu peinigen."*) „Schlagt sie Alle todt, der Herr erkennt die Seinen!" so rief der Cistercienserabt Arnold nach der Erstürmung der Waldenserstadt Béziers, und die ganze, 20000 Seelen starke Bevölkerung wurde mit fanatischer Grausamkeit niedergemacht. Der Papst war es, welcher jene entsetzlichen, Südfrankreich verwüstenden Albigenserkriege betrieben hatte.

So wurden denn, wie Shaftesbury sagt**), „Provinzen und Nationen ... getrennt, um den stärksten Abscheu hervorzubringen, der unter Individuen gleicher Gattung möglich ist. Denn wenn sich alle anderen Feindseligkeiten gelegt haben und der allerheftigste Zorn besänftigt ist, so finden wir doch, daß der Religionshaß fortdauert, gleichwie er ohne Herausforderung oder vorsätzliche Beleidigung anfing." Die Menschen hatten den grausamen Glauben, daß ihr Gott „der Liebe" die Ungläubigen ewiger Höllenpein überantworten werde; ist es da ein Wunder, wenn sie auch in diesem Punkte nach Gottähnlichkeit strebten und schon einige Jahre früher, als es ihr Gott gethan haben würde, die Gottverhaßten bei langsamem Feuer brieten? Und sie glaubten, daß die große Mehrzahl der Menschen zur Hölle verdammt sei: konnte sich bei dieser Ansicht allgemeine Menschenliebe entwickeln? Wahrlich, wenig dazu angethan, den Menschen dem Menschen freundlich gesinnt zu machen, ist Luthers Meinung***): „Um der

*) Rousseau, Contrat social. IV, 8.

**) Lord Shaftesbury's Characteristics. III. Bd. S. 60.

***) Luther's Tischreden. II. Abth. S. 53.

Sünde willen ist das menschlich Geschlecht nicht anders, denn ein stinkend, schändlich Gemach aller Teufel. So schändlich hat er" (der Teufel) „durch die Sünde uns Menschen zu nicht gemacht, daß wir nicht schändlicher zu nicht hätten werden können. Denn da liegt uns der ewig Tod und Gottes Zorn auf dem Halse, darnach sind wir nimmer sicher und werden geplagt an Leib und Seel hie auf Erden. Das laß ein schrecklich, jämmerlich und gräulich Teufelreich sein. Was kann nu ein solcher verderbter und vergifter Mensch, der des Teufels Werkzeug, ja Cloake ist, doch Guts gedenken, viel weniger thun, das Gott könne gefallen, sonderlich in göttlichen und geistlichen Sachen, so da unser Seelen Seligkeit belangen?"

Gewiß, die christliche Religion hat der Menschheit auch Segnungen über Segnungen gebracht; aber wenn wir sehen, „unter dem Altar die Seelen derer, die erwürget waren um des Wortes Gottes willen", Millionen und aber Millionen, — wenn wir sehen, wie Haß und Zwietracht unter die Völker geworfen und Kriege angefacht wurden, welche ganze Länder entvölkerten und ihrer Kultur fast ein Ende machten, — da muß es uns doch fraglich erscheinen, ob dieses Unheil durch jene Segnungen sollte aufgewogen worden sein: und gewiß muß es uns werden, daß christliche Moral minus Theologie der Menschheit heilsamer gewesen wäre.

„In seinem Liebesgebot", sagt Harald Höffding*), „hat das Christenthum, wie vor ihm Buddha**) und die Stoiker, über die

*) Höffding, Die Grundlage der humanen Ethik. Bonn 1880. S. 49.

**) „Ein Gefühl der Pflicht, welches sich, von den engen Grenzen des Hauses, des Dorfes und des Landes zu den weitesten Kreisen der Menschheit ausdehnte, ein Gefühl der Theilnahme und der Brüderlichkeit für alle Menschen, in der That die Idee der Menschheit," sagt der berühmte Religionsforscher Max Müller, „wurde zuerst von Buddha ausgesprochen." (Angeführt von S. B. Weston, Ethical Culture, S. 24.)

äußerlichen Verschiedenheiten, welche die alte Welt zersplitterten, hinausgewiesen; es soll kein Unterschied mehr sein zwischen Griechen und Barbaren, zwischen Sklaven und Freien; es hat aber dafür selbst einen Gegensatz gegründet, der fast noch schroffer ist: den Gegensatz zwischen Gläubigen und Ungläubigen, Seligen und Unseligen." Und dieser Gegensatz wird noch jetzt gefühlt. Bei gesitteten Völkern giebt es zwar keine Religionskriege mehr, und nicht mehr arbeiten die Ketzerrichter mit Kerker und Scheiterhaufen; aber die Theologie hat noch nicht aufgehört, Zwietracht unter die Menschen zu säen, sie mit Haß zu erfüllen gegen die, welche nicht so denken wie sie. „O ihr Gläubigen", so lautet ein Gebot des Koran (4. Sure), „nehmt weder Juden noch Christen zu Freunden; denn sie sind nur einer des Andern Freund." Auch gegenwärtig noch ist der Vorwurf, der in dieser Begründung liegt, gar oft gerecht. Friedrich Wilhelm III. sagte einst zu dem Hofprediger Eylert: „Es giebt keine Menschenklasse, die schwieriger ist und mit der man schwerer fertig wird, als die der Theologen. In alle Verhandlungen mit ihnen kommt gleich Bitterkeit und Parteisucht, ja man spricht sogar von einem theologischen Haß und will behaupten, daß derselbe der böseste sein soll .... Es will mir oft scheinen, als ob es eine Theologie gebe ohne Religion." Aber ein erfreuliches Zeichen der Zeit ist jene öffentliche Erklärung des Kongresses der Rabbiner Deutschlands am 4. Juni 1884: „Jeder, der sein Menschenthum darin bekundet, daß er Gerechtigkeit übt, Liebe bethätigt und in Demuth wandelt vor Gott, gilt dem Judenthum, auch wenn er in einem anderen Bekenntnisse geboren ist, als theilhaftig der ewigen Seligkeit."*) Noch rühmlicher freilich

*) Vgl. in den „Lehrsätzen, enthaltend die Grundbestimmungen für das sittliche Verhalten des Juden zum Nebenmenschen," folgende Erklärungen: 1. „Das Judenthum lehrt die Einheit des Menschengeschlechts ...." 2. „Das Judenthum gebietet: ‚Liebe deinen Nächsten

wäre diese Erklärung gewesen, wenn ihr zwei Worte gefehlt hätten: „vor Gott." Sollte nicht ein gerechter Gott auch den Gottlosen selig machen, sofern er nur Gerechtigkeit übt und Liebe bethätigt?

Der Glaube und die Liebe wirken sich immer noch entgegen, und, wie jener Dänische Philosoph sagt*), „das Gebot der Liebe kommt erst dann zur vollen Geltung, wenn man über die Schranken des Glaubens hinausgeht .... Das Liebesgebot hat seine Vollendung erst durch das moderne Toleranzprincip erlangt, welches die Glaubensunterschiede in derselben Weise behandelt, wie das Christenthum die äußeren und nationalen Unterschiede behandelte. Spinoza ist der Erste, der die Konsequenzen des Liebesgebotes gezogen und den Satz praktisch durchgeführt hat, daß die Liebe größer sei als der Glaube. Das humane Element im Christenthum ist hierdurch von den dasselbe hemmenden Schranken befreit worden." Wenn Alle werden jene Fesseln abgestreift haben, die Frauen wie die Männer, wenn das ganze Herz der Menschen den Menschen gehören wird, wenn sie neben dem Rechtthun kein anderes Heiliges mehr kennen werden, dann wird eine Verbrüderung der Menschheit kommen und, um in Maudsley's Worten zu reden, „ein Feuer der Begeisterung sich entzünden, welches das Gefühl für Andere zu einem intimeren Theile der Natur des Einzelnen

wie dich selbst' und erklärt dieses alle Menschen umfassende Gebot der Liebe als Hauptgrundsatz der jüdischen Religion. Es verbietet daher gegenüber Jedermann, gleichviel welcher Abstammung er sei, welcher Nation er angehöre und zu welcher Religion er sich bekenne, jede Art von Gehässigkeit ...." 5. „Das Judenthum gebietet die religiösen Überzeugungen Anderer zu achten ...." 15. „Das Judenthum gebietet, den Namen Gottes durch unser Thun zu heiligen und dazu mitzuwirken, daß jene Zeit herannahe, in welcher alle Menschen geeint sein sollen in der Liebe zu Gott und in der Liebe zu allen Nebenmenschen."

*) Höffding, a. a. O.

macht, zu einem weit minder fremden Gefühl, als es dies je bisher in der Geschichte der Menschheit gewesen ist."

Was ist das Heiligste? Das, was heut und ewig die Geister,
Tiefer und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht.

Goethe.

Wer nun aber die Behauptung aufstellen wollte, daß sich die Liebe des Menschen zum Menschen ohne Theologie nicht entwickeln könne, den haben wir auf den Nachweis eines namhaften Theologen der Gegenwart aufmerksam zu machen, „daß der moralische Proceß sich nicht nur unabhängig vom religiösen entwickeln kann, sondern auch in der Geschichte entwickelt hat." „Handel und Verkehr, Sitte und Recht", sagt Wilhelm Bender in seinem lesenswerthen Werke über das Wesen der Religion, „folgen ihren Wegen, die ihnen durch die Natur der Dinge und Verhältnisse der Völker vorgeschrieben werden; und die Religion hat überall das Nachsehen. . . . Die Entwicklung einer universellen Sittlichkeit ist nicht das Produkt der Religion. Aber umgekehrt kann man zeigen, daß jene eine umgestaltende Wirkung auf die Religion ausgeübt hat. . . . Daß umgekehrt die kirchlich organisirte Religion diesen Proceß der Erweiterung des Volksbewußtseins zum Gattungsbewußtsein, der Volksliebe zur allgemeinen Menschenliebe erheblich erschwert, beweist nicht nur der Kampf, den Jesus gegen die israelitische Religion zu Gunsten jenes höchsten sittlichen Princips geführt hat, sondern auch der fortgehende Streit der Konfessionskirchen, welche, ähnlich wie die alten Nationalreligionen das Gesetz der Liebe nur in den nationalen Grenzen bethätigt haben, dasselbe auch nur in den konfessionellen Grenzen praktisch werden lassen. . . . Das sittliche Humanitätsideal des Christenthums ist jedenfalls nicht durch die Kirche im modernen Leben zur Geltung gebracht worden. . . . Der Kampf der Kirchen gegen die fortschreitende Kultur wird überall oder doch meist zu Gunsten nicht

sowohl des religiösen Processes selbst, als vielmehr einer veralteten Kultur, die mit ihm verwachsen ist, geführt. . . . Man kann die Entwicklung der Religion nicht verstehen ohne die Entwicklung der menschlichen Kultur; hingegen geht der Kulturproceß seinen gesetzmäßigen Gang unabhängig von der Religion und sogar im Kampfe mit der überlieferten Religion. . . . Die Anerkennung eines allgemeinen Sittengesetzes, also des Gesetzes der Menschenliebe, wie es sich in den Pflichten der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Treue, Aufopferung ꝛc. gleichsam individualisirt, diese Anerkennung hat zur Voraussetzung, daß die Völker in Wechselverkehr mit einander treten, und daß sie in diesem Wechselverkehr die wesentliche Gleichheit der menschlichen Natur, ihrer Interessen und Ziele, ihrer Anlagen und Bestrebungen, ihrer Arbeitsformen und der Produkte derselben, erkennen. So hat sich die Erkenntniß eines universellen Sittengesetzes mit einer gewissen Naturnothwendigkeit bei den Indern, bei den Griechen und Römern unläugbar vor dem Auftreten des Christenthums herausgebildet und zwar nicht nur im Kampf mit der nationalen Religion, welche überall für die Privilegien des betreffenden Volkes eintritt, sondern unter Umständen auch in bewußtem Gegensatz gegen alle Religion, wie der Buddhismus beweist. . . . Welche Energie des religiösen Bedürfnisses in der Reformationszeit und gleichzeitig — welche Rohheit in der Beurtheilung sittlicher Verhältnisse, welche Laxheit und Gleichgültigkeit in der sittlichen Praxis! Und andererseits welche großartige Entfaltung des sittlichen Bewußtseins seit dem Auftreten der Kantisch-Fichtischen Moral-Schule und welch' herrliche Früchte derselben in den deutschen Befreiungskriegen und gleichzeitig — welche Herabstimmung des religiösen Gefühls und welche Gleichgültigkeit gegen die kirchliche Praxis der Religion!"*)

*) Wilhelm Bender, Das Wesen der Religion. Bonn 1886. S. 143—154.

8. Die Theologie und Wahrhaftigkeit.

Der Einfluß der Theologie auf die Entwicklung der Menschenliebe ist, so schien es uns, kein günstiger gewesen. Wie verhält sie sich, fragen wir nun, zur Wahrhaftigkeit und intellektuellen Redlichkeit — zur Moral der Rede, des Glaubens und des Denkens? Vergegenwärtigen wir uns zunächst, was der entwickelte Menschengeist jetzt über diese Tugenden denkt.*) Der Mensch hat allmählich den Werth der Wahrheit erkennen gelernt, und die Überzeugung wird jetzt von fast allen Forschern getheilt, welcher Schopenhauer mit den Worten Ausdruck giebt: „Obwohl oft gesagt worden, daß man der Wahrheit nachspüren soll, auch wo kein Nutzen von ihr abzusehen, weil dieser mittelbar sein und hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet; so finde ich doch noch hinzuzusetzen, daß man auch eben so sehr bestrebt sein soll, jeden Irrthum aufzudecken und auszurotten, auch wo kein Schaden von ihm abzusehen, weil auch dieser sehr mittelbar sein und einst hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet: denn jeder Irrthum trägt ein Gift in seinem Innern. Ist es der Geist, ist es die Erkenntniß, welche den Menschen zum Herrn der Erde macht, so giebt es keine unschädlichen Irrthümer, noch weniger ehrwürdige, heilige Irrthümer.“ „Jeder Irrthum stiftet unendlich mehr Schaden als Nutzen.“**) Der Philosoph spricht hier von Wahrheiten und Irrthümern, welche die ganze Menschheit angehen:

*) Vgl. William Kingdon Clifford, Lectures and Essays. London 1879. Vol. II. S. 177 u. ff.: The Ethics of Belief. Stanton Coit, Intellectual Honesty in the Pulpit. John Morley, On Compromise (übersetzt von Haller unter dem Titel „Überzeugungstreue“). M. J. Savage, The Morals of Evolution, S. 146 u. ff. W. M. Salter, Die Religion der Moral, S. 166 u. ff.

**) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. I. Bd. S. 42. Die Grundlage der Moral, S. 258.

für die Menschheit sicherlich, wenn auch nicht in allen Fällen für den Einzelnen, ist Wahrheit Licht und Leben, Irrthum Finsterniß und Tod. Für den Einzelnen kann allerdings einmal, unter besonderen Umständen, das Wort gelten: „Nur der Irrthum ist das Leben, und das Wissen ist der Tod.“ So kann ein Vater, der glücklich ist in dem Wahne, daß sein Sohn auf fremder Erde ein sicheres Heim gegründet hat, getödtet werden durch die Erkenntniß der Wahrheit, daß Jener elend zu Grunde gegangen ist. Aber das sind auch für den Einzelnen nur Ausnahmefälle, die so wenig die allgemeine Nützlichkeit des Irrthums beweisen, wie der Umstand, daß einem Menschen sich seine Blindheit einmal vortheilhaft gezeigt hat, beweist, daß der Blinde besser lebt als der Sehende. Wenn die Dinge Wirkungen haben, welche Glück und Leben der Menschen betreffen, so muß es eine Sache von Leben und Tod sein, daß man hierüber richtige Ansichten hat. Wie oft hat nicht ein Irrthum eines Arztes, Apothekers, Richters, Seemannes, Feldherrn oder Fürsten Einzelnen oder Tausenden den Tod gebracht! Wenn ein Beweis für die Richtigkeit des Glaubens verlangt wird, daß für die Menschheit jede Wahrheit nützlich und jeder Irrthum schädlich ist, so ist einfach auf die gesammte bisherige Erfahrung der Menschheit hinzuweisen.

Aus dieser Bedeutung der Wahrheit für Glück und Leben der Menschen ergiebt sich die Verbindlichkeit der Wahrhaftigkeit und intellektuellen Redlichkeit. Die Wahrhaftigkeit im engeren Sinne besteht darin, daß unsere Worte unseren Gedanken entsprechen — daß wir nicht etwas Anderes sagen, als was wir meinen, — und daß wir nicht wichtige Einsichten verschweigen, welche der, an welchen unsere Rede sich wendet, von uns zu vernehmen mit Recht erwarten kann. Ein Forscher, welcher einen Gegenstand beschreibt, sei es ein Land oder ein Abschnitt der Geschichte oder ein philosophisches System, ein fremdes oder sein

eigenes, täuscht das in ihn gesetzte Vertrauen und sündigt gegen die Wahrhaftigkeit, nicht nur, wenn er direkt lügt, sondern auch, wenn er wesentliche Wahrheiten verschweigt, — ebenso wie ein Zeuge meineidig ist, der nicht die ganze Wahrheit berichtet. Schon der alte Christoph Lehmann sagte in seinem „Blumengarten": „Mit Stillschweigen verantwortet man viel." Furchtlos und treu sollen wir die gefundene Wahrheit vertreten und nicht feige zurückschrecken, wenn unser selbstisches Interesse dadurch gefährdet wird; das wäre ein schlechter Zeuge, den die Furcht vor der Rache des Angeklagten dazu bestimmte, wichtige Dinge zu verheimlichen. „Wer wahrhaftig ist, sagt frei, was recht ist." Im weiteren Sinne umfaßt die Wahrhaftigkeit auch die intellektuelle Redlichkeit oder Gewissenhaftigkeit. Ein Zeuge, welcher nicht mit äußerster Sorge sich anstrengt, nur das zu berichten, was er wirklich gesehen hat, auf daß er nicht etwa seine Schlußfolgerungen und Einbildungen für unmittelbare Beobachtungen ausgebe, und welcher das, dessen er sich nicht mehr deutlich erinnert, so darstellt, als ob er dessen gewiß wäre, setzt sich der Gefahr aus, einen fahrlässigen Meineid zu leisten. Und ein Richter, welcher, anstatt beide Theile zu hören und die von ihnen vorgebrachten Beweisgründe unparteisch zu prüfen, vorschnell dem Kläger oder dem Angeklagten Recht giebt und demgemäß sein Urtheil fällt, verdient Absetzung und strenge Strafe. Das Entsprechende gilt für uns Alle. Wir müssen das Wort beherzigen, welches Matthias Claudius zu seinem Sohne Johannes sprach: „Die Wahrheit richtet sich nicht nach uns, lieber Sohn, sondern wir müssen uns nach ihr richten", und wir müssen bedenken, daß nicht nur, wie Hiob sagt, „irre ich, so irre ich mir," sondern unser Irrthum auch Andern Verderben bringen kann. Wir haben daher die Pflicht, unsre Vorstellungen auf ihre Wahrheit zu prüfen, zu untersuchen, ob sie zureichende Gründe haben; wir sind für unsre Meinungen

verantwortlich: und wer die gewissenhafte Untersuchung seiner Ansichten, welche das Menschheitswohl berühren, unterläßt, der sündigt gegen die Menschheit: und um so schwerer sündigt er, je mehr er sie, ohne jene ernste Prüfung vorgenommen zu haben, unter den Menschen zu verbreiten sucht. Und da wir wissen, daß irren menschlich ist, so müssen wir, auch nachdem wir zu begründeten Überzeugungen gelangt sind, unser Auge und unser Ohr der Belehrung offen erhalten und bereit sein, unsre Ansichten umzuändern oder aufzugeben, sobald neue Einsichten, zu denen wir gelangt sind, dies fordern, und niemals dürfen wir eine Meinung bloß darum festhalten, weil wir sie früher vertreten haben, — so wenig wir Arsenik für Zucker ausgeben dürfen, weil wir es einst dafür gehalten haben.

Dies sind die Worte jenes, so früh uns entrissenen Denkers, welcher besser als irgend ein anderer die Moral des Glaubens dargestellt hat, William Kingdon Clifford's:*)

„Ein Schiffseigenthümer stand im Begriff, ein Auswandererschiff absegeln zu lassen. Er wußte, daß es alt war und von Anfang an nicht allzu gut gebaut; daß es schon manches Meer und Klima gesehen hatte und oft der Ausbesserung bedürftig gewesen war. Zweifel hatten sich ihm aufgedrängt, daß es möglicher Weise nicht seetüchtig wäre. Diese Zweifel bestürmten seine Seele und machten ihn unglücklich; er dachte, daß er vielleicht das Schiff gründlich untersuchen und wieder in Stand setzen lassen sollte, selbst wenn ihn dies in große Ausgaben stürzen würde. Ehe das Schiff absegelte, gelang es ihm jedoch, diese melancholischen Betrachtungen zu überwinden. Er sagte sich, daß es schon so manche Reise sicher bestanden und so manchen Sturm ausgehalten hätte, so daß es thöricht wäre anzunehmen, daß es nicht auch von dieser Fahrt sicher wieder heim-

*) Clifford, Lectures and Essays. London 1879. Vol. I. p. 177 u. ff.: The Ethics of Belief.

kehren werde. Er wollte sein Vertrauen auf die Vorsehung setzen, welche schwerlich verfehlen könnte, alle diese unglücklichen Familien zu beschützen, welche ihr Vaterland verließen, um anderswo bessere Zeiten zu suchen. Er wolle von seinem Geiste allen unedeln Argwohn gegen die Ehrenhaftigkeit der Schiffsbauer und Unternehmer verbannen. In dieser Weise gelangte er zu einer aufrichtigen und getrosten Überzeugung, daß sein Schiff vollkommen sicher und seetüchtig wäre; mit leichtem Herzen und wohlwollenden Wünschen für den Erfolg der Auswanderer in ihrer fernen künftigen Heimath sah er es absegeln; und er strich seine Versicherungsgelder ein, als es mitten im Ocean unterging, und plauderte nichts aus.

„Was sollen wir von ihm sagen? Sicherlich dieses, daß er an dem Tode dieser Menschen wirklich schuld war. Es ist wahr, er glaubte aufrichtig, sein Schiff sei heil; aber die Aufrichtigkeit seiner Überzeugung kann ihm in keiner Weise helfen, weil er kein Recht hatte, auf solche Gründe hin zu glauben, wie sie ihm vorlagen. Er hatte seinen Glauben nicht ehrlich geerntet durch geduldige Untersuchung, sondern durch Unterdrückung seiner Zweifel. Und obwohl er sich schließlich so sicher gefühlt haben mag, daß er nicht mehr anders denken konnte, so muß er doch, da er sich mit Wissen und Willen selbst in jenen Geisteszustand gebracht hatte, für jenes Ereigniß verantwortlich gemacht werden. . . . Es ist unrecht, auf unzureichende Beweise hin zu glauben oder durch Unterdrückung von Zweifeln und Vermeiden der Untersuchung einen Glauben zu nähren. Der Grund für dieses Urtheil ist nicht weit zu suchen: es ist der, daß der Glaube des einen Menschen für andere Menschen von großer Wichtigkeit ist. . . . Der Glaube, jenes heilige Vermögen, welches die Entscheidung unseres Willens bestimmt und alle die vielfachen Kräfte unseres Wesens zu einhelligem Wirken verbindet, ist unser nicht für uns, sondern für die Menschheit. Es wird rechtmäßig benutzt

bei Wahrheiten, die durch lange Erfahrung und sorgliche Arbeit festgestellt worden sind, und welche das helle Licht gründlicher und furchtloser Untersuchung ausgehalten haben. Dann hilft es dazu, die Menschen zu vereinigen und ihre gemeinsame Thätigkeit zu kräftigen und zu leiten. Es ist entweiht, wenn es unbewiesenen und ununtersuchten Angaben überliefert wird, um des Trostes und des eigenen Wohlgefallens des Glaubenden willen. . . .

„Jedes Mal, wenn wir uns auf unwürdige Gründe hin zu glauben verstatten, schwächen wir unsre Fähigkeit, uns selbst zu beherrschen, zu zweifeln, rechtlich und unparteiisch die Beweise zu prüfen. Wir alle leiden schwer genug durch die Hegung und Stärkung falscher Meinungen und durch die unvermeidlich falschen Handlungen, zu welchen sie führen; und das Übel, das entsteht, wenn ein solcher Glaube gepflegt wird, ist groß und weitreichend. Aber ein größeres und weiterreichendes Übel entsteht, wenn der Charakter der Leichtgläubigkeit gehegt und gestärkt wird, wenn eine Gewöhnung, aus unwürdigen Gründen zu glauben, gepflegt und dauernd gemacht wird. . . . Wenn ich mir auf unzureichende Beweise hin zu glauben verstatte, mag durch den bloßen Glauben kein großer Schaden gethan werden; er mag schließlich wahr sein, oder ich mag niemals Gelegenheit haben, ihn in äußeren Handlungen zu bethätigen. Aber ich thue unvermeidlich dies große Unrecht gegen den Menschen, daß ich mich leichtgläubig mache. Die Gefahr für die Gesellschaft liegt nicht bloß darin, daß sie falsche Dinge glaubt, obwohl jene groß genug ist, sondern daß sie leichtgläubig wird und die Gewohnheit verliert, die Dinge zu prüfen und zu untersuchen; denn dann muß sie in die Barbarei zurücksinken. . . .

„Wenn ein Mensch, welcher einen Glauben hegt, der ihm in der Kindheit gelehrt, oder zu dem er später überredet worden ist, irgend welche Zweifel, welche hinsichtlich desselben in seinem Geiste

entstehen, niederhält oder vertreibt, geflissentlich das Lesen von Büchern und die Gesellschaft von Menschen vermeidet, welche denselben in Frage stellen oder untersuchen, und diejenigen Fragen für irreligiös hält, welche nicht leicht gestellt werden können, ohne denselben zu stören, — dann ist das Leben jenes Menschen Eine große Sünde gegen die Menschheit.

„ . . . . ‚Aber', sagt Jemand, ‚ich bin ein beschäftigter Mensch, ich habe keine Zeit für den langen Studiengang, der nothwendig wäre, mich in einigem Grade zu einem berufenen Richter über gewisse Fragen zu machen, oder mich auch nur in den Stand zu setzen, die Natur der Beweisgründe zu verstehen.' Dann sollte er keine Zeit haben zu glauben."

Wie verhält sich die Theologie zur Pflicht der Wahrhaftigkeit? Dies ist Lecky's Urtheil: „Die Stimme des Gewissens . . . kann verdorben werden. Wenn z. B. die Theologen während einer langen Zeit mehr die Leichtgläubigkeit als die Forschung einschärfen, wenn sie den Menschen einreden, es sei besser, das Vorurtheil zu pflegen, als es zu zergliedern, besser, jeden Zweifel über das, was sie gelehrt haben, zu unterdrücken, als redlich seinen Werth zu untersuchen, so gelingt es ihnen zuletzt, eine Gemüthsrichtung auszubilden, die triebartig und gewohnheitsmäßig vor jeder Unparteilichkeit und intellektuellen Redlichkeit zurückweicht. Wenn die Menschen eine Pflicht fortdauernd verletzen, so hören sie schließlich auf, deren Verbindlichkeit zu fühlen." „Das Wachsthum sowohl der politischen als der philosophischen Wahrhaftigkeit ist unnatürlicher Weise durch den Widerstand der Theologen aufgehalten worden, welche, während sie auf viele Gebiete der Moral einen sehr wohlthätigen Einfluß übten, auf diesem Gebiete sich als furchtbare Gegner des Fortschritts erwiesen; denn Jahrhunderte lang machten sie die Unterdrückung aller, ihren Ansichten

entgegengesetzten Schriften zu ihrem Hauptziele, und als ihnen diese Macht entwunden wurde, suchten sie auf jede Weise die Unparteilichkeit des Geistes und Urtheils niederzuschlagen und als Sünde zu bezeichnen." Um Alles in Ein Wort zusammenzufassen: sie haben ein Laster als eine Tugend und eine Tugend als ein Laster dargestellt. Typisch für die Haltung der alten Theologen ist ihr Verfahren gegen Giordano Bruno, jenen hochsinnigen Mann, der zuerst unter den Philosophen die Wahrheit des kopernikanischen Weltsystems erfaßte und daraus die Mehrheit bewohnter Weltkörper folgerte. Da seine, mit der ganzen Wärme seiner enthusiastischen Natur von ihm vertheidigte Lehre von dem herkömmlichen Glauben abwich, bemächtigte sich die römische Inquisition seiner und warf ihn in's Gefängniß. Funfzig Male wurde er der „peinlichen Frage" unterzogen; die letzte Tortur währte vierzig Stunden. Auf Drängen der Henker, seine „Irrthümer" abzuschwören — d. i. zu erklären, daß er für falsch hielte, was er als wahr erkannte, — erwiederte er: „Wie könnt ihr verlangen, daß eine stundenlange Folter Recht behalte gegen ein ganzes Leben von Studien und Forschungen?" Nach siebenjähriger Kerkerhaft ward er zum Feuertode verdammt und am 17. Februar 1600 zu Rom verbrannt. Seinen Richtern sagte er, sie fällten mit größerer Furcht das Urtheil, als er es empfinge. Der Tod war ein schrecklicher. Wiederholt rief er, da die Flammen nur langsam brannten: „Mehr Holz! Facht das Feuer an!" Das letzte Wort des Märtyrers war: „Verbrennen heißt nicht widerlegen!" Kein unheilvoller Aberglaube des Alterthums hatte so Arges gethan wie die „allerheiligste" Inquisition. Kurz vor Bruno's Verbrennung war der Philosoph Campanella in den Kerker geworfen worden, worin er sechs und zwanzig Jahre schmachtete; wiederholt wurde er gefoltert; neunzehn Jahre nach Bruno ward der Philosoph Vanini verbrannt. Und so wurden ungezählte Tausende der erleuchtetsten

Geister, der mächtigsten und muthigsten Intelligenzen im theologischen Interesse verfolgt und ermordet; und der intellektuelle Charakter ganzer Völker ist durch diese Ausmerzung der geistig Geeignetsten erniedrigt worden. Diese Vernichtung eines großen Theiles der intellektuellen Aristokratie der Menschheit traf auch deren moralische Kräfte; denn nicht nur durch ihren Geist, auch durch ihre sittliche Tüchtigkeit waren die Märtyrer der Wahrheit ausgezeichnet. Hätten sie nicht jenen todesverachtenden Muth besessen, hätten sie nicht ihr selbstisches Interesse, sondern die Wahrheit verläugnet, so wären sie erhalten geblieben; und zu hohen weltlichen Ehren wären sie oft gelangt, wenn sie ihrer Ehrlichkeit entsagt und ihre Geisteskraft in den Dienst der herrschenden Gewalt gestellt hätten.

Das weltliche Schwert ist den Kirchen genommen worden, sie können nicht mehr Ludwigs „des Heiligen" Rath befolgen: „mit Ketzern nicht zu disputiren, sondern ihnen den Degen durch die Brust zu stoßen", auch dürfen sie nicht mehr verbrennen, wie in jener „guten alten Zeit"; und vielleicht würde gegenwärtig auch keine derselben zu jenen Mitteln greifen *wollen*. Sind sie jetzt zu Vertheidigern der Wahrhaftigkeit und intellektuellen Gewissenhaftigkeit geworden? O nein! Noch immer geben sie Leichtgläubigkeit für eine Tugend aus und die Befolgung der Pflicht, von seiner Vernunft gewissenhaften Gebrauch zu machen und ehrlich zu sein, für ein Laster.

Charles Darwin, dessen Charakter zu bewundern Jeder gezwungen wird, der seine Biographie liest, sollte einst Geistlicher werden und hatte in der That auch Neigung dazu; er „zweifelte damals nicht im mindesten an der genauen und buchstäblichen Wahrheit jedes Wortes in der Bibel." Noch während er an Bord des Schiffes „Beagle" war, hatte er ganz den orthodoxen Glauben und wurde einmal „herzlich ausgelacht von mehreren der Offiziere

(obwohl diese selbst orthodox waren), als er die Bibel als eine unbestreitbare Autorität bei einem Punkte der Moral anführte."*) Aber im Laufe der Zeit, erzogen durch die strenge Beschäftigung mit der Wissenschaft und den Umgang mit der Natur, verlor er ganz allmählich den ihm überlieferten Glauben. Drei Jahre vor seinem Tode, 1879, schrieb er einem Deutschen Studenten: „Ich glaube nicht, daß es je eine Offenbarung gegeben hat. Hinsichtlich eines künftigen Lebens muß Jeder zwischen widerstreitenden unbestimmten Wahrscheinlichkeiten für sich selbst urtheilen."**) Einem

*) The Life and Letters of Charles Darwin. Including an Autobiographical Chapter. Edited by his Son Francis Darwin. London, 1887. (Auch in deutscher Übersetzung erschienen.)

**) Der Mann, welcher „die Philosophie vom Himmel zur Erde zurückführte", und welchen das Delphische Orakel für den Weisesten der Sterblichen erklärte, sagte: „Wollte ich behaupten, daß ich um irgend etwas weiser wäre" (als die meisten Menschen), „so wäre es dieses, daß, da ich nichts ordentlich weiß von den Dingen der Unterwelt, ich es auch nicht glaube zu wissen." „Es ist ein Dünkel, etwas zu wissen, was man nicht weiß." (Sokrates' Vertheidigung, von Plato, in Schleiermacher's Übersetzung S. 209 u. 196.) Und Rousseau läßt den Savoyischen Vikar den Emil ermahnen: „Jüngling, sei aufrichtig und wahr und ohne Stolz; wisse unwissend zu sein: du wirst weder dich noch die Andern täuschen." Und Kant sagt, am Schluß seiner „Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zu ewigem Frieden in der Philosophie", von 1796: „Eine Lüge aber, sie mag innerlich oder äußerlich sein, ist zwiefacher Art: 1) wenn man das für *wahr* ausgiebt, dessen man sich doch als unwahr bewußt ist, 2) wenn man als *gewiß* ausgiebt, wovon man sich doch bewußt ist, subjektiv ungewiß zu sein. Die Lüge (‚vom Vater der Lügen, durch den alles Böse in die Welt gekommen ist',) ist der eigentlich faule Fleck in der menschlichen Natur; so sehr auch zugleich der *Ton der Wahrhaftigkeit* (nach dem Beispiel mancher chinesischer Krämer, die über ihre Laden die Aufschrift in goldenen Buchstaben setzen: ‚Allhier betrügt man nicht',) vornehmlich in dem, was das Übersinnliche betrifft, der gewöhnliche Ton ist."

Holländischen Studenten hatte Darwin 1873 geschrieben, daß er geneigt sei, eine Gottheit anzunehmen, daß aber bei dieser Voraussetzung „das ungeheure Maß des Leidens in der ganzen Welt" eine ernste Schwierigkeit sei. „Der sicherste Schluß scheint mir", erklärte er, „daß der ganze Gegenstand die Kraft der menschlichen Intelligenz übersteigt; aber der Mensch kann seine Pflicht thun."*) So ging dieser wahrhaft ehrliche Mann von dem Ungewissen auf das Gewisse, vom theologischen Glauben auf die Pflicht, auf das rechtschaffene Handeln zurück. Ein solches Verhalten aber verurtheilen noch jetzt unsre Theologen als böse. Wie der Koran (17. Sure) verkündigt: „Denen aber, welche nicht glauben an ein zukünftiges Leben, verheißen wir schwere Strafe"; wie im Evangelium St. Marci (16, 16) zu lesen ist: „Wer aber nicht glaubet, der wird verdammt werden"; wie der Priester der Gesellschaft Jesu J. P. Gury den Mangel dieses Glaubens als eine Todsünde darstellt:**) so ist dies noch heutigen Tages die Lehre der sich selbst rechtgläubig nennenden Kirchen. Sie ermuthigen nicht, sondern sie verdammen die intellektuelle Gewissenhaftigkeit in Sachen der Religion. „Wir bemerken", sagt Stanton Coit,***) „daß die Prediger denjenigen, deren sittliche Führung ihrer Sorge anvertraut ist, niemals die Tugend der intellektuellen Redlichkeit in der Religion einschärfen.†) Sie führen niemals auf der Kanzel jenes große Wort Milton's an, welches die ganze Lehre von der Ehr-

*) A. a. O., Vol. I., Chap. VIII: Religion. p. 306—308.

**) Gury's Moraltheologie. Nr. 150, 176, 177, 183.

***) Stanton Coit, Intellectual Honesty in the Pulpit. New York, 1888. S. 11 u. f.

†) Richard Rothe's „Theologische Ethik" (II. Aufl., 1867—71) umfaßt fünf Bände mit mehr als zwei und ein halb tausend Seiten, wovon 68 auf die „Pflicht der Wahrhaftigkeit" und die „wissenschaftlichen Pflichten" kommen; aber von der Moral des Glaubens enthielt sie kein Wort.

lichkeit des Denkens enthält: Wenn ein Mann ‚Dinge glaubt, bloß weil sein Pastor so sagt oder die Kirchenversammlung so bestimmt, ohne andere Gründe zu kennen, so wird, ob auch sein Glaube wahr wäre, doch die Wahrheit selbst, welche er besitzt, seine Ketzerei.' Noch weniger hören wir einen Prediger hinzufügen, wie er es sollte: Wenn ein Mensch Dinge glaubt, bloß weil Christus oder die Bibel so sagt, ohne andere Gründe zu kennen, so wird, ob auch sein Glaube wahr wäre, doch die Wahrheit selbst, welche er besitzt, seine Ketzerei. Das ist die Moral der intellektuellen Ehrlichkeit, welche jeden Sonntag von jeder Kanzel im Lande verkündigt werden sollte. Aber nicht nur hört oder liest man niemals in Predigten irgend so etwas, sondern im Gegentheil hört man häufig, wie die Menschen offen ermahnt werden, ihre Zweifel zu unterdrücken, die Bibel ohne Untersuchung anzunehmen, zu glauben, daß ihre Sünden weggewaschen sind, mögen sie es nun gewahren oder nicht. Man läßt die Menschen fühlen, daß es schlecht ist, nicht zu beten, nicht an Gott und Unsterblichkeit zu glauben; während das Gebot eines erleuchteten Gewissens dies ist: Wenn dein Urtheil es als eine Verschwendung von Kraft und Zeit verwirft, ist es schlecht von dir, zu beten, selbst wenn das Gebet an sich gut und eine Pflicht für den wäre, dessen eigenes Urtheil es gutheißt; und es ist ferner schlecht, die Bibel ohne Untersuchung anzunehmen, selbst wenn jeder Satz buchstäblich wahr wäre; wenn Gott ein lebendiger Gott der Wahrheit ist, dann ist es Lästerung gegen ihn, sich beim Nachdenken über ihn an der freien Thätigkeit des Geistes zu vergreifen; und wenn du dich in einen behaglichen Glauben an die Unsterblichkeit einwiegst, so bereitest du dich vor, wenn die Unsterblichkeit eine Thatsache ist, die ewige Gesellschaft der falschen Zeugen, der Hasser der Wahrheit, der Freunde der Finsterniß und der Heuchler zu verdienen. Ob auch sein Glaube wahr sei, so wird doch der Glaube selbst, den

er besitzt, seine Ketzerei, wenn er nicht redlich zu ihm gelangt ist, durch seine eigene geistige Arbeit. . . . Da nun die Geistlichen bei Andern die Unterdrückung von Zweifeln empfehlen und belobigen, so haben wir uns nicht zu wundern, wenn sie ausüben, was sie predigen; und wenn sie es nicht ausüben, so ist es darum, müssen wir fürchten, weil dazu keine Veranlassung mehr ist: vor langem schon haben sie ihren inneren Geist der Forschung in der Religion zu Tode besänftigt. Ihr Glaube ist nun und ist seit Jahren gewesen ohne Wanken, weil Seelen, welche einmal gehörig erstickt sind, nimmer wieder fragen. Aber ich sage euch, daß, anstatt über den, alles Zweifels baren Glauben zu frohlocken, die Welt wissen sollte, und wir ihr sagen müssen, daß Seelen, die niemals zweifeln, geistig todt sind."

Die Folgen jener Belobigung der Leichtgläubigkeit reichen weit, — so weit eben, wie die Folgen dieses Fehlers. Die Wissenschaft gewöhnt die Menschen daran, nur das als wahr anzunehmen, was wir unmittelbar gewahren, was von selbst einleuchtet, oder was sich beweisen, d. h. aus solchem unmittelbar Gewissen ableiten läßt; sie gewöhnt den Menschen zur Unparteilichkeit und wirkt seinem natürlichen, aber schädlichen Hange entgegen, das ihm Gefallende, seinen Interessen Schmeichelnde ohne Beweis zu glauben; und sie erzieht ihn zu dem — durch alle unsre Erfahrungen bestätigten — Glauben, daß überall ein fester Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen besteht. Die Segnungen, welche die Wissenschaft der Menschheit gebracht hat, bestehen nicht nur in ihren sicht- und greifbaren Früchten für die Vervollkommnung des Gewerbs- und Verkehrslebens, sondern erstrecken sich auch auf unser ganzes geistiges Sein; im besondern zeigen sich dieselben in der Vernichtung oder wenigstens Einschränkung des Aberglaubens und der Leichtgläubigkeit aller Art, welche so vielgestaltetes Unheil herbeiführt. Gerade entgegengesetzt ist der Einfluß der

alten Religionen: sie verlangen den Glauben an etwas, was weder von selbst einleuchtet noch sich beweisen läßt, sie zerstören den Glauben an die Gesetzlichkeit des Naturlaufs; und in dem Maße, als ihre Forderungen wirklich erfüllt werden, machen sie daher jene wissenschaftliche Verstandeserziehung zu nichte und öffnen sie ebendadurch der Leichtgläubigkeit aller Art die Thür. In den Zeiten kräftigen Glaubens der Christenheit galt die Tortur für ein Mittel, die Wahrheit an den Tag zu bringen, und blühte in protestantischen wie in katholischen Ländern, in Deutschland, Italien, Spanien, Frankreich und England, die Hexenverfolgung; und nicht dem theologischen, sondern dem modern-wissenschaftlichen Geiste ist es zuzuschreiben, daß diese geistige Pest gewichen ist. Noch gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts eiferte ein englischer Geistlicher gegen Diejenigen, welche den Glauben an Zauberei bekämpften, als gegen Leute, welche mittelbar die christliche Religion angriffen; und die katholische Kirche hat noch heutigen Tages den Glauben an Bündnisse mit dem Bösen, Hexerei, Zauberei, Besessenheit und Beschwörung des Teufels nicht aufgegeben.*) In der protestan-

*) Vgl. P. Gury's „Moraltheologie" Nr. 264, 306, 308. (Eine Deutsche Ausgabe dieses, ursprünglich lateinisch geschriebenen Werkes ist in Regensburg 1858 erschienen.) — Da es nicht Jedem bekannt ist, welchen Umfang jene Frucht der Leichtgläubigkeit, die Hexenverfolgung, wirklich hatte, wird man die Anführung einer Reihe von Stellen aus dem klassischen Werke über diesen Gegenstand erlauben: Soldan's Geschichte der Hexenprozesse. Neu bearbeitet von Heinrich Heppe. Stuttgart 1880. Zwei Bände.

Aus dem ersten Bande:

S. 2: „Selbst die Reformation hat das Übel nicht gebrochen. Luther, Zwingli, Calvin, Heinrich VIII. kämpften gegen große und kleine Auswüchse des Pfaffenthums; dem bizarresten und blutigsten derselben, dem Hexenprozesse, hat kein Reformator die Maske abgezogen, vielmehr fuhren die Protestanten — nach kurzem Besinnen — fort, mit den Katholiken in unsinniger Verfolgungswuth zu wetteifern .... Das

tischen Welt glaubt man gegenwärtig nicht mehr an Hexen; aber da auch in ihr noch jetzt die Geistlichen es tadeln, wenn man in

siebzehnte Jahrhundert sah einen dreißigjährigen Glaubenskrieg die Eingeweide Deutschlands zerfleischen, und, als wäre es am Kriegsjammer noch nicht genug, erreichte gerade um diese Zeit das Hexenwesen den höchsten Grad seiner Intensität; ganze Gemeinden, Herrschaften und Fürstenthümer wurden dadurch geplündert, entsittlicht und entvölkert, die Familienbande zerrissen, das Vertrauen zwischen Nachbarn und Freunden, Obrigkeiten und Unterthanen vergiftet und die Summe des moralischen wie des physischen Elends bis zum Unerträglichen gesteigert. Und alle diese Gräßlichkeiten wurden im Namen Gottes und der Gerechtigkeit verübt!"

S. 5: „Nichts ist so geeignet, mit den Mängeln der Gegenwart zu versöhnen und zugleich auf die Zukunft warnend und anregend hinzuweisen, als der Rückblick auf die Schattenseiten der nächsten Vergangenheit .... Die Schwärmer auf dem Nachtgebiete der Natur, die in unsrer Zeit wieder eine Geisterwelt hereinragen und die Gespenster zu Prevorst am hellen Tage spuken sehen, die modernen, auf Kanzeln und Konventikeln sich als angebliche Vertreter des rechten Glaubens breitmachenden Halbmanichäer, die — wie Vilmar — ohne Teufel keine Religion kennen, — diese alle mögen zurückblicken auf die Zeiten jener gepriesenen Altgläubigkeit, und ihre Jeremiaden werden verstummen bei dem Anblick der Früchte, die auf dem Boden des Dämonenglaubens wachsen und gedeihen konnten."

S. 142: „Derjenige Scholastiker, der unter allen Kirchenlehrern des dreizehnten Jahrhunderts unbestritten als der angesehenste hervorragte, Thomas von Aquino († 1274), den Johann XXII. im Jahr 1323 unter die Heiligen erhob und den Pius V. im Jahr 1567 zum Doctor ecclesiae proklamirte, verkündete, daß es ein Irrthum sei, wenn man den Dämonenglauben aus Illusionen und die Malefizien aus dem Unglauben herleiten wolle, indem es wirklich ein unter dem Teufel als seinem Oberhaupt stehendes Dämonenreich gebe, und daß der Teufel und dessen Dämonen mit göttlicher Zulassung die Macht besäßen, böse Wetter zu machen ... und den Menschen sonst noch in allerlei Weise Schaden zuzufügen."

S. 268: „Innocenz VIII., der Verfolger der Hussiten und Wal-

Fragen, welche die tiefsten Interessen der Menschheit berühren, durch ehrliches Denken und Forschen die Wahrheit zu ergründen

denser, der Vater von sieben natürlichen Kindern, ist auch der Vater dieses heillosen Machwerks" (der Bulle Summis desiderantes vom 5. Dezember 1484). „Es wurde verkündet, daß in Deutschland ein geheimes Reich des Satans bestehe, zu dessen Vernichtung sich der Statthalter Gottes erhob."

S. 271: „Mit der Bulle des Papstes ausgerüstet, begannen nun die beiden Inquisitoren" (die Dominikaner Sprenger und Institor) „in Deutschland ihre grausige Arbeit — die Hexenverfolgungen."

S. 276: „So entstand im Jahr 1487 der berüchtigte Malleus maleficarum" (Hexenhammer). „Dieses Buch — welchem der Wortlaut der Bulle Innocenz VIII. vorangedruckt ist — umfaßt drei Haupttheile. Im ersten wird die Realität der Hexerei aus der heil. Schrift und aus dem kanonischen und bürgerlichen Recht erwiesen. An die Spitze der ganzen Ausführung wird der Satz gestellt: Das Läugnen der Wirklichkeit der Hexerei ist — Ketzerei (Haeresis est maxima, opera maleficarum non credere)." — S. 286: „Indem nun so die infallible Auctorität des Papstthums für den Hexenglauben eingetreten war, so kam jetzt das Unwesen der Hexenprozesse aller Orten in Gang." — S. 288: „Der Hexenproceß brachte aber mehr als die Qualen hervor, welche die zahllosen Opfer des Hexenhammers auf der Folter zu erleiden hatten; der auf der Bulle des Papstes Innocenz VIII. beruhende Hexenhammer hämmerte auch den Völkern des Abendlandes den Glauben an die Hexerei, den Glauben an den Dämonismus des Heidenthums ein, der vom Ende des fünfzehnten Jahrhunderts bis über den Anfang des achtzehnten Jahrhunderts hinaus die abendländische Christenheit mit Schrecken erfüllte."

S. 432: „Luther ... ist für die strengste Bestrafung der Zauberinnen, welche Leib und Gut ihres Nächsten beschädigen, und will sie zum Scheiterhaufen geführt sehen (Tischreden Cap. XXV.)."

S. 452: „Man hat die Zahl der vom Ende des fünfzehnten Jahrhunderts an wegen Hexerei Verurtheilten gesucht, und es hat sich gezeigt, daß dieselben nach Millionen zu berechnen sind."

S. 498: „Nun hat Gott z. B. ausdrücklich die Zauberei mit Todesstrafe zu ahnden befohlen. Daher wollte Calvin, daß alle Zauberer in

sucht, und sie die Gemüthsrichtung unterstützen, welche das, was ein Anderer, der Ansehen oder Macht hat, uns sagt, oder was

Genf — zur Ehre Gottes — ausgerottet würden." — S. 32: „Denn das Gesetz Moses will nun einmal sowohl die Wahrsager und Mekaschephim selbst, als auch diejenigen, welche sich ihrer Hülfe bedienen, mit dem Tode bestraft und ausgerottet wissen (2. Mos. 22, 18; 3. Mos. 20, 6 u. 27; 5. Mos. 13, 5.)."

S. 418: „Kinder von acht und Greise von achtzig Jahren, Arme und Reiche, Edelherren und Geschäftsleute, Bürgermeister und Rechtsgelehrte, Aerzte und Naturforscher, Domherren und Minister, Marionettenmänner und Schlangenzähmer haben den Scheiterhaufen bestiegen."

Aus dem zweiten Bande:

S. 231: Joseph Glanville, 1636—1680, Geistlicher der anglikanischen Kirche: „Sein Gedanke war der: ‚Wer das Dasein von Hexen läugnet, der läugnet auch das Dasein der Geister, und wer dieses thut, der läugnet auch das Dasein Gottes. Da nun die Hexerei diejenige Erscheinungsform der supranaturalen Welt ist, von welcher die Gegenwart, das Leben der christlichen Völker — nach dem Urtheile jedes Unbefangenen — am unmittelbarsten berührt wird, so muß der Glaube an das Supranaturale überhaupt gerade durch rationelle Begründung des Glaubens an die Hexerei neu befestigt werden.'"

S. 342: „Dieser von der katholischen Kirche der Gegenwart gehegten und gepflegten Lehre vom Teufel und dessen Dämonen, von der Möglichkeit des Eingehens eines Bundes mit dem Teufel und einer mit teuflischer Hülfe ausgeübten, die Menschen an Leib und Seele schädigenden Hexerei entspricht nun die Magie, welche die katholische Kirche selbst vermittelst ihrer Exorzismen ausübt, um die Werke des Fürsten der Finsterniß zu zerstören und die Menschen von diabolischen Plagen zu befreien. In dieser Beziehung ist nämlich das katholisch-kirchliche Bewußtsein von dem (unzähligemal ausgesprochenen) Gedanken getragen: ‚Wenn das, was man in der Kirche von der Wirksamkeit des Teufels und der Dämonen lehrt, nur auf Einbildung oder Täuschung beruhte, so wäre ja die exorzistische Gewalt der Kirche und der von der Kirche aufgestellte ordo exorcistarum ganz unnütz; wozu wären dann also die Exorzismen da?'"

S. 346: „... Somit ist jetzt das Wort des Hexenhammers, daß

uns angenehm ist, ohne oder aus unzureichenden Gründen uns glauben läßt; so bewirken sie, daß auch auf anderen Gebieten —

die Läugnung der Hexerei — Ketzerei sei, in der katholischen Kirche zur vollen Geltung gekommen.

„In der evangelischen Kirche hat sich während des laufenden Jahrhunderts (so viel wir wissen) nur Eine Stimme von Bedeutung für den Glauben an die Wirklichkeit der Hexerei erhoben, nämlich August Vilmar zu Marburg." — S. 389: Vilmar erklärt: „Der Kampf gegen das Hexenwesen und die Hexen ist kein anderer als derselbe, welcher heute noch die Welt bewegt: Der Streit zwischen dem Glauben und dem Unglauben, zwischen dem Bekenntniß Christi und der Verläugnung Christi." — S. 390: „Ganz folgerichtig sagt daher Vilmar: ‚Ein auf die Spitze getriebener *christlicher Staat*, in welchem das christliche Bekenntniß eine rein äußerlich-politische Nothwendigkeit für die Existenz des Staates bildet, *führt konsequent* zum Köpfen der Gotteslängner und *zum Verbrennen der Hexen*.'" —

S. 228: „In der gesammten Naturwissenschaft war kein Heil gewesen, so lange nicht Experiment und Beobachtung an Stelle der Auctorität und des Syllogismus getreten war. Jetzt aber setzte sich die Erforschung der Materie in ihr Recht ein, um die Emanzipation des Geistes aus der Gewalt des Dämonismus vorzubereiten. Was Kepler, Galilei, Harvey, Guericke, Huyghens u. A. geleistet haben, ist nicht bloß den mathematisch-physikalischen Wissenschaften, es ist auch der Philosophie und Humanität, überhaupt dem Kulturleben zu Gute gekommen. Die großen Geister des Jahrhunderts, Hobbes, Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz und Newton, hoben die ganze alte Methode der Wissenschaft aus den Angeln und zündeten ein Licht an, das freilich den blöden Augen gar mancher Zeitgenossen wehe that, aber den dankbaren Nachkommen desto wohlthätiger vorgeleuchtet hat. Vor diesem Licht ist auch der Aberglaube erblichen Auf die in jener Zeit begründeten Fortschritte der Naturkunde stützt sich wesentlich die spätere Umgestaltung des Strafrechts." — S. 229: „Die Philosophie riß sich los von der Obervormundschaft der Theologie. Vor der Erkenntniß des Naturgesetzes wich das Wunder des Aberglaubens und der Teufelei, vor der eigenen Einsicht die traditionelle Auctorität." —

Sehr empfehlenswerth ist die kleine, nur 80 Seiten umfassende

in der Politik, in der Nationalökonomie, im Handel, im persönlichen Thun und Lassen, kurz überall — die Geneigtheit sich steigert, einer ehrlichen, unparteiischen, mühsamen Untersuchung sich zu enthalten und den bequemsten Weg einzuschlagen: zu glauben, was Andere sagen, oder was der eigenen Selbstliebe und den Leidenschaften entspricht, und demgemäß zu handeln.

Schrift von Friedrich Leitschuh: Beiträge zur Geschichte des Hexenwesens in Franken. (Bamberg 1883.) Eine dort (S. 18) angeführte Stelle ex literis D. Cancellarii Wirtzburgensis ad amicum Westphalae M. Augusto 1629 lautet: „Vor 8 tagen ist ein Junckfraw Von 19 Jahren hingericht worden, Von welcher meniglich sagt, daß sie die schönste in der gantz Statt (Würzburg) gewesen ist; Diser werden die andern beste vndt schönste Personen in 7 oder 8 nachfolgen. . . . Zum beschluß Diser Jämerlich Materi, so sein Kinder Von 3 vndt 4 Jahren in 300 an der Zahl, die bulen gehabt, Ich hab Kinder von 7 Jahren sehen hinrichten." — S. 47: „Niemand war sicher, in das Hexenhaus vor die ‚Hexen-Präceptoren' geschleppt zu werden, die ihres Amtes in der widerlichsten und brutalsten Weise walteten. Vom höchsten Beamten des Bischofs und reichsten Ratsherrn bis herab zum ärmsten Bürger und Todtengräber — Niemand wußte, ob er morgen noch im Vollbesitz seiner Würden, seinem Herrn ein treuer Diener, seiner Familie der rechtliche Ernährer sein könne. . . . Nicht weniger als fünf Bamberger Bürgermeister . . . zählen zu den Unglücklichen, welche unschuldig die schrecklichsten Martern erdulden mußten." Der Verfasser hat den Brief eines derselben, Johannes Junius, abdrucken lassen (S. 49—55), am 24. Juli 1628 aus dem Bamberger Hexenhause an seine Tochte gerichtet; Niemand wird diese Schilderung des gegen ihn beobachteten Verfahrens, der entsetzlichen Folterungen, denen man ihn unterwarf, um ihm „Geständnisse" zu erpressen, ohne Schaudern lesen. Und er war Einer von Millionen! — Das Büchlein schließt mit der Bemerkung: „Den alten guten Zeiten eine neidische Thräne nachzuweinen, hieße wahrlich mehr als sündigen; versöhnen wir uns mit unseren Tagen! Danken wir Gott, daß wir in einer Zeit leben, die sich die Ausrottung der letzten Spur eines fürchterlichen Irrwahns zum Ziele gesetzt hat, und helfen wir mit, daß da, wo es noch düster ist, Licht werde."

9. Die Theologie und der Maßstab des Verdienstes.

Vernunft und Gewissen sind die höchsten Kräfte in uns, die höchsten in der ganzen Welt unsrer Erfahrung. Sie sagen uns, daß, gewisse Glaubensvorstellungen zu haben, nicht etwas Moralisches, gewisse Glaubensvorstellungen nicht zu haben, nicht etwas Unmoralisches ist;*) sondern daß nur das Streben nach Wahrheit eine Tugend und die Nichtachtung der Wahrheit ein Laster ist. Falls nun ein Mensch, im aufrichtigen Forschen nach Wahrheit und nichts als Wahrheit, zu dem Ergebniß gelangt: es ist kein Gott, so mögen wir ihn beklagen; aber nicht dürfen wir ihn verdammen. Und sollte der Gott der Wahrheit und Gerechtigkeit ihn verdammen? Was würden wir wohl von einem *Menschen* sagen, der einen andern peinigt, weil dieser nicht zu glauben vermocht hat, daß er existire? Paulus legte eine sehr niedrige Vorstellung von dem höchsten Wesen an den Tag, als er den Ebräern schrieb: „Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen; denn wer zu Gott kommen will, der muß glauben, daß er sei, und denen, die ihn suchen, ein Vergelter sein werde." Shaftesbury hegte eine würdigere Meinung von der Gottheit, als er einem jungen Theologen schrieb, „daß, *während ihr nach Wahrheit forscht, ihr den Gott*

*) „Der Glaube an Schriftlehren, die eigentlich haben geoffenbart werden müssen, wenn sie haben gekannt werden sollen, hat an sich kein Verdienst, und der Mangel desselben, ja sogar der ihm entgegenstehende Zweifel ist an sich keine Verschuldung, sondern Alles kommt in der Religion auf's *Thun* an . . . . Das Glauben verstattet keinen Imperativ." So sagt Immanuel Kant, in seiner Schrift „Der Streit der Fakultäten." (Werke, herausg. von Hartenstein, VII. Bd. S. 359.) Und das Wort der Bergpredigt lautet: „Es werden nicht Alle, die zu mir sagen: Herr, Herr! in das Himmelreich kommen; sondern die den Willen thun meines Vaters im Himmel." Und Jacobus fragt: „Was hilft es, liebe Brüder, so Jemand sagt, er habe den Glauben, und hat doch die Werke nicht? Kann auch der Glaube ihn selig machen?"

der Wahrheit nicht erzürnen könnt."*) „Das sicherste Mittel gegen den Aberglauben", meinte er, „ist, zu bedenken, daß nichts als Göttliches in Gott ist, und daß er entweder überhaupt nicht, oder wahrhaft und vollkommen gut ist. Aber wenn wir uns fürchten, freien Gebrauch von unsrer Vernunft zu machen, sogar gerade bei dieser Frage: ob er wirklich existirt oder nicht; so vermuthen wir in der That, daß er schlecht ist und durchaus das Widerspiel jenes vorgeblichen Charakters der Güte und Größe: so lange wir nämlich Mißtrauen in ihn setzen und seinen Zorn, seine Rache fürchten im Falle einer solchen Freiheit der Untersuchung .... Was für ein Verdienst kann doch darin liegen, aus schwachen und nichtigen Gründen an Gott oder seine Vorsehung zu glauben? Was für eine Tugend darin, eine Meinung anzunehmen, die dem Anschein der Dinge entgegen ist, und sich zu entschließen, auf nichts zu hören, was dagegen gesagt werden möchte? Herrlicher Charakter des Gottes der Wahrheit, daß er über uns erzürnt werden sollte, weil wir uns weigerten, so viel an uns lag, unserm Verstande eine Lüge aufzuheften, und an uns Wohlgefallen haben, weil wir auf gut Glück und wider unsre Vernunft etwas glaubten, was die größte Unwahrheit von der Welt hätte sein können — denn wir konnten ja nichts als Beweis des Gegentheils vorbringen .... Ein Mensch muß sicherlich eine unglückliche Meinung von Gott haben und ihn für bei weitem nicht so gut halten, als er sich selbst weiß, wenn er sich einbildet, daß ein unparteiischer Gebrauch seiner Vernunft bei irgend einem Gegenstande der Forschung ihn irgendwie dereinst in Gefahr setzen könnte, und daß eine gemeine Verläugnung seiner Vernunft und eine Affektation des Glaubens in irgend einem, für seinen Verstand zu schwierigen Punkte ihm auf irgend eine

*) Several Letters Written by a Noble Lord (Shaftesbury) to an Young Man at the University. London, 1716. p. 30.

Gnade in einer andern Welt Anspruch erwerben könne. Dies heißt, ein Sykophant in der Religion, ein bloßer Schmarotzer der Frömmigkeit sein."*) Und Johann Gottlieb Fichte sagt: „In diesem System" (welches „Erfüllung gewisser Ceremonien, Hersagen gewisser Formulare, Glauben an unverständliche Dinge" für das Mittel hält, bei Gott „sich einzuschmeicheln und seiner Segnungen theilhaftig zu werden,") „wird Gott ohne Unterlaß gelobt und gepriesen, wie kein ehrlicher Mensch sich selbst möchte preisen lassen. Da ist nur immer die Rede von seiner Güte und wieder von seiner Güte .... Und, was noch das Heilloseste dabei ist, sie glauben es selbst nicht, indem sie es sagen, sondern meinen, daß das ihr Gott gern höre, und wollen ihm nach dem Munde reden."**) Und Erzbischof Whately sagt: „Annehmen, daß man dem Gotte der Wahrheit durch Falschheit dienen und er sie billigen kann, heißt, ihm den Charakter des Bösen zuschreiben, welcher in der Schrift ‚der Vater der Lügen' genannt wird."***)

„Jene Doctoren, welche Gott aller Unvollkommenheiten beschuldigen, die er an uns bestraft,"†) haben als das gottverhaßteste Geschöpf, das es auf Erden giebt, den „Atheisten", den „Gottlosen" hingestellt, denjenigen, welcher nicht die Meinung hat, daß ein Gott existirt; ja Jeden, der nicht eine bestimmte „Offenbarung" anerkennt, haben sie der Hölle würdig erachtet. Nun wissen wir aber, daß der Glaube eines Menschen eine Sache von Zeit und

*) Lord Shaftesbury, A Letter concerning Enthusiasm. (Characteristics. Vol. I. p. 33—35.)

**) J. G. Fichte, Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus. (Werke, V. Bd. S. 221.) — „Mein Atheismus", erklärte er hier (S. 215), „besteht lediglich darin, daß ich meinen Verstand behalten will." Wie vieler Leute „Atheismus" besteht lediglich darin!

***) Whately, Introductory Lessons on Morals, S. 146.

†) Montesquieu, Lettres persannes. L. 83.

Ort ist. Wird der Gott der Gerechtigkeit ihn bestrafen, weil er ihn vor, anstatt nach Christi Geburt, am Ganges, anstatt an der Tiber oder Spree hat geboren werden lassen? Und wir wissen, „daß ein beträchtlicher Theil der edelsten und werthvollsten sittlichen Güter nicht nur von Männern herstammt, welche den Christenglauben nicht kannten, sondern auch von solchen, die ihn kannten und verwarfen.“*) Wer ist nicht alles für gottverhaßt ausgegeben worden! Sokrates mußte den Giftbecher trinken, weil er der Irreligiosität schuldig befunden wurde, und Jesus Christus ward an's Kreuz geschlagen — als ein Gotteslästerer.

Atheismus oder Gottlosigkeit ist als gleichbedeutend mit Abwesenheit aller Moralität ausgegeben worden; und nur in Folge dieser Begriffsverwechslung konnte, wie Schopenhauer sehr richtig sagt, „jenes furchtbare Ungeheuer, der Fanatismus, entstehen, und nicht allein etwa nur einzelne, ausgezeichnet verkehrte und böse Individuen, sondern ganze Völker beherrschen und zuletzt, was zur Ehre der Menschheit nur Ein Mal in ihrer Geschichte dasteht, in diesem Occident sich als Inquisition verkörpern, welche, nach den neuesten, endlich authentischen Nachrichten, in Madrid allein (während im übrigen Spanien noch viele solche geistliche Mördergruben waren) in 300 Jahren 300 000 Menschen, Glaubenssachen halber, auf dem Scheiterhaufen qualvoll sterben ließ**): woran jeder

*) John Stuart Mill, Über die Freiheit. S. 52 der Deutschen Übersetzung von Gomperz.

**) Meyer's Konversationslexikon (IV. Aufl.) giebt im Artikel „Inquisition“ andere Zahlen an: „Den Scheiterhaufen bestiegen, nach den 1834 zu Madrid veröffentlichten Aktenstücken, 1481—1808 nicht weniger als 31912 Personen; 291456 waren mit anderen schweren Strafen, worunter namentlich ewiges Gefängniß, Galeeren, Konfiskation der Güter und Infamie der ganzen Familie zu nennen ist, belegt worden.“ (Verbrannt wurden auch Kinder, welche dem zum Ketzer gewordenen Vater Unterstützung angedeihen ließen.)

Eiferer, so oft er laut werden will, sogleich zu erinnern ist.“*) Und Schopenhauer hebt hervor, daß selbst der Religion die theologische Form nicht wesentlich sei. „Dies bezeugt“, bemerkt er**), „die auf Erden am zahlreichsten vertretene Religion, der uralte, jetzt 370 Millionen Anhänger zählende, höchst moralische, ja asketische, sogar auch den zahlreichsten Klerus ernährende Buddhaismus, indem er einen solchen Glauben“ (daß eine Gottheit die Welt geschaffen habe) „nicht zuläßt, vielmehr ihn perhorrescirt und ex professo, nach unserem Ausdruck, atheistisch ist.“ Und wie viele ausgezeichnete Menschen sind jetzt auch in den nichtbuddhistischen Ländern Atheisten! John Stuart Mill — welcher selbst keiner war***) — sagt in seiner interessanten Selbstbiographie†): „Im Punkte der Religion scheint mir die Zeit gekommen zu sein, in welcher es allen wissenschaftlich gebildeten Männern, sofern sie sich nach reiflichem Nachdenken von der Irrthümlichkeit und Schädlichkeit der landesüblichen Ansichten überzeugt haben, zur Pflicht wird, ihrer Überzeugung Ausdruck zu geben, wenigstens wenn sie ihrem Ruf eine Stellung verdanken, welche ihrer Anschauung Beachtung in Aussicht stellt. Ein solches Zugeständniß würde ein für alle Mal dem vulgären Vorurtheil ein Ende machen, daß mit dem fälschlich so betitelten Unglauben alle erdenklichen schlimmen Eigenschaften des Kopfes und des Herzens in Verbindung stehen. Die Welt würde erstaunen, wenn sie wüßte, wie viele von ihren glänzendsten Zierden, selbst solche, die um ihrer Weisheit und Tugend willen in allgemeinem An-

*) Schopenhauer's Werke, II. Bd. S. 427.

**) Ebendas., V. Bd. S. 124.

***) Vgl. seine Abhandlung über den „Theismus“ in seinen hinterlassenen „Drei Essays“ „Über Religion“ (Deutsch von Emil Lehmann).

†) S. 45 u. f. der Englischen, S. 36 u. f. der Deutschen Ausgabe von Carl Kolb.

sehen stehen, in der Religion ausgemachte Skeptiker sind." John Stuart Mill's Vater, James Mill, ein Mann von hoher sittlicher wie intellektueller Trefflichkeit, war aus moralischen Gründen ein Gegner der herrschenden Religion. „Er fand es unmöglich, zu glauben, daß eine Welt so voll Übel das Werk eines Urhebers sei, der mit der Allmacht eine unendliche Güte und Gerechtigkeit verbindet."*) In Bezug auf die Verketzerungen, welchen Männer solcher Art in den sich rechtgläubig nennenden Kreisen ausgesetzt zu sein pflegen, sagt Feuerbach: „Mit denselben Worten sogar, mit welchen heute die alten protestantischen Philister, seien sie nun Alte an Geist oder Leib, alle die, welche jetzt neues, besseres Leben, Wissen und Wollen der Menschheit anstreben, lästern und verdammen, mit denselben Worten lästerten und verdammten einst die Katholiken die Lutheraner und Protestanten überhaupt, einst die Heiden die Christen."

Wenn es einen Gott gäbe, so müßte er, als der Urheber aller Dinge, auch der Urheber unserer Vernunft und unseres Gewissens sein; das ist gewiß sicherer, als daß er der Urheber einer bestimmten „Offenbarung", eines gewissen Buches ist.**) Sollte er nun das bestrafen, was unser Gewissen gebietet, und das belohnen, was dieses verurtheilt? Dann wäre er kein gutes Wesen und schlecht würde es sein, ihn zu verehren. „Wenn", sagt Mill, „anstatt der ‚frohen Botschaft', daß ein Wesen existirt, in welchem alle Trefflichkeiten, welche der höchste Menschengeist sich vorstellen kann, in einem uns unfaßbaren Grade existiren, ich belehrt werde, daß die Welt von einem Wesen beherrscht wird, dessen Eigenschaften unendlich sind, daß wir aber, was sie sind, nicht erfahren können, auch nicht, was die Grundsätze seiner Regierung sind, außer daß ‚die höchste menschliche Moral, welche wir vorzustellen

*) J. S. Mill's Selbstbiographie. S. 32.

**) Vgl. Helvétius, Oeuvres. Vol. IV. p. 199.

fähig sind', sie nicht sanktionirt, — überzeugt mich davon, und ich will mein Schicksal tragen wie ich kann. Aber wenn man mir sagt, daß ich dies glauben muß und zu derselben Zeit dies Wesen mit den Namen nennen soll, welche die höchste menschliche Moral ausdrücken und behaupten, so erkläre ich geradeheraus, daß ich es nicht will. Welche Macht immer ein solches Wesen über mich haben mag, Eins giebt es, was es nicht thun wird: es wird mich nicht zwingen, es zu verehren. Ich will kein Wesen gut nennen, welches nicht das ist, was ich meine, wenn ich jenes Wort auf meine Mitgeschöpfe anwende; und wenn ein solches Wesen mich zur Hölle verurtheilen kann, weil ich es nicht so nenne, so will ich zur Hölle fahren."*)

Leute, welche durch das, was sie von Gott aussagen, ihn zum Bösen machen, sollten auch wissen, daß auf den Bösen kein Verlaß ist. Selbst wenn dieser mit klaren Worten etwas versprochen hat, — wird er es halten? Ist es nicht thöricht, ihm zu trauen? Ist es nicht das allein Weise, nur auf uns selbst uns zu verlassen, zu thun, was wir für recht halten? „Wenn es kein wohlwollendes Wesen giebt, das für uns sorgt, so müssen wir selbst für uns sorgen;"**) und wenn es eines giebt, so wird es uns sicherlich nicht zürnen, weil wir dies thun. Die Moral bleibt unbeeinflußt von der Annahme, daß ein Gott oder daß keiner ist, — sie ruht so wenig auf dem Theismus wie auf dem Atheismus.

Indem die Geistlichkeit sittlich gleichgültigen, ja verderblichen Dingen Verdienst zugeschrieben und sittlich Gleichgültiges oder sogar Gutes zum Verbrechen gestempelt, hat sie den Maßstab des sittlichen Werthes verfälscht. „Wir beschließen für gewiß", sagt

*) John Stuart Mill, An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy. I. Ed. S. 102 u. f.

**) Jeremy Bentham, Deontology. Vol. I. S. 117.

Luther,*) „der Mensch sei ohne den heiligen Geist für Gott stracks gottlos, wenn er gleich mit allen aller Heiden Tugenden geschmückt wäre und alle ihre guten Werke hätte. Wie denn wahrlich in den heidnischen Historien viel schöne, herrliche Exempel von allerlei Tugenden sind, daß sie fein mäßig, züchtig gelebet, milde gewesen, das Vaterland, die Aeltern, Weib und Kinder lieb gehabt, sich männlich, ritterlich und freundlich erzeiget und gehalten haben. Da sagen wir, daß auch die aller besten Gedanken von Gott, Gottesdiensten, Gottes Willen sind eitel stock blinde Finsternisse. Denn das Licht der Vernunft, welches allein dem Menschen gegeben ist, versteht nur, was äußerlich gut und nütze ist; solche Lust und Liebe aber ist bös und verderbt." Und in der Biographie des Alban Stolz von J. M. Hägele**) lesen wir: „In Koblenz hatte er" (Alban Stolz) „Freunde und Bekannte. Bei einem derselben begegnete er einem ihm merkwürdigen Manne. Dieser glaubte nicht einmal an eine unsterbliche Seele, war aber dabei die Güte selbst, rechtlich gesinnt, thätig im Berufe, wohlthätig und voll Toleranz. Er bemerkt von diesem Kauze: ‚Diese guten Anlagen bei ungläubigen Menschen sind für sie selbst ohne Bedeutung bezüglich der Ewigkeit; für ihre Umgebung aber höchst nützliche Vorkehrung, wie die Kindesliebe auch ganz schlechter Eltern'." Diese beiden Anführungen sind wohl hinreichende Bestätigungen des oben Gesagten.

Die Achtung vor wirklichen Tugenden, der Abscheu vor wirklichen Verbrechen ist so geschwächt worden.***) „Ehrenmann oder

*) Luther's Tischreden. II. Abth. S. 52.

**) Freiburg i. B.. 1884, S. 115.

***) Vgl. die kurz zusammenfassende Darstellung von Hume's Ansichten über den sittlichen Werth der Religion in Jodl's vortrefflicher „Geschichte der Ethik in der neueren Zeit", I. Bd. S. 242. Vgl. auch S. 283 u. 309.

Taugenichts, was kommt darauf an, vorausgesetzt, daß ich in die Messe gehe!" Man müsse nicht meinen, sagt Rousseau*), daß diese Denkart den Katholiken eigenthümlich sei: sie sei die einer jeden Religion, welche nicht im Handeln, sondern im Glauben das Wesentliche sieht. Regelmäßig am Sonntag die Kirche zu besuchen, oder hundert Gebete zu sprechen, oder eine Wallfahrt zu unternehmen, ist leichter, als recht zu thun. Wenn aber vornehmlich die Erfüllung jener „Religionspflichten" das Mittel zur Erlangung der ewigen Seligkeit ist, wenn die „theologischen Tugenden vorzüglicher sind als die moralischen,"**) so wird mancher Gläubige es mit seiner Pflicht gegen die Menschen nicht sehr genau nehmen. Immanuel Kant erklärt: „Da das Annehmen dieser" (Glaubens-) „Statuten eine leichte und dem schlechtdenkendsten Menschen weit leichtere Sache ist, als dem guten, dagegen die moraliche Besserung der Gesinnung viel und lange Mühe macht, er aber von der ersteren hauptsächlich seine Seligkeit zu hoffen gelehrt worden ist, so darf er sich eben kein großes Bedenken machen, seine Pflicht (doch behutsam) zu übertreten, weil er ein unfehlbares Mittel bei der Hand hat, der göttlichen Strafgerechtigkeit (nur daß er sich nicht verspäten muß) durch seinen rechten Glauben an alle Geheimnisse und inständige Benutzung aller Gnadenmittel zu entgehen."***) „Ermuthigungen zum Verbrechen" nennt Friedrich II.†) gewisse kirchliche Lehren von den Mitteln, Vergebung der Sünden zu erlangen, „wegen der Leichtigkeit, welche der Reuige findet, sie

*) Rousseau, Confessions, I, 1.

**) Secunda Secundae Summae Theologicae Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis. Quaestio CIV. Articulus III. — Vgl Gury's Moraltheologie, Nr. 175.

***) Kant, Der Streit der Fakultäten. Werke, VII. Bd. S. 377.

†) Examen de l'Essai sur les Préjugés (1768). (Oeuvres de Frédéric le Grand. Berlin, 1848. Tome IX, p. 138.)

zu sühnen und seine Gewissensbisse zu beschwichtigen." Das Kirchengut freilich ist durch jene Lehren sehr bereichert worden, — in eben dem Maße, als das Wohl der Menschheit geschädigt worden ist. Gerade diejenigen Personen, deren sittliche Triebfedern schwach sind und also gar sehr der Verstärkung von anderer Seite her bedürfen würden, werden durch die Religion leicht in dieser Weise beeinflußt.*)

*) Die in Lombroso's Werk „Der Verbrecher" (im Kapitel „Die Religion der Verbrecher", S. 361—366 der Deutschen Ausgabe) angeführten Thatsachen sind so bemerkenswerth, daß man gestatten wird, einige Stellen aus dem Buche hier einzuschalten: — „Die Meinung ist ziemlich verbreitet, daß die Verbrecher insgesammt irreligiös seien .... Es ist indeß sicher, daß ... ein großer Theil nichts weniger als atheistisch ist, namentlich unter denen vom Lande .... Ferri fand unter 200 Mördern nur einen gänzlich ungläubigen; sieben waren übertrieben fromm, fünf sehr religiös; die andern glaubten zwar nicht an das, was die Priester sagen, versicherten aber, an Gott zu glauben; einer meinte sogar, er könne nicht anders als auf Raub ausgehen, weil Gott ihm das eingebe.... Casanova (Mémoires, p. 342), der in solchen Dingen doch etwas Erfahrung haben mußte, behauptet, alle diejenigen, welche unerlaubte Gewerbe treiben, vertrauten auf den Beistand des Himmels.... In der (italienischen) Gaunersprache heißt Gott der erste Mai, die Seele die Unvergängliche, — ein Beweis dafür, daß die Gauner an Gott und Unsterblichkeit glauben."

„Manzi's Bande war mit Amuletten bedeckt. Caruso's Bande hatte in Büschen und Grotten Heiligenbilder mit Wachskerzen davor. Verzeni, der Mörder dreier Frauen, war einer der fleißigsten und frömmsten Besucher der Kirche und Beichte; seine ganze Familie war nicht nur religiös, sondern bigott.... Der größte Theil der Londoner Diebe hält fest am Bibelglauben. Es ist nicht zu lange her, daß die Diebe und Camorristen von Neapel der Klosterkirche S. Pasquale reiche Geschenke gaben und der Erzbischof an den Thüren der Kathedrale die Liste (la componenda) des Ablaßpreises für begangene Verbrechen anheften ließ. (Maggiorani's mündliche Mittheilung.) — Die Mörder Bertoldi, Vater und Sohn, wohnten täglich auf den Knien mit gesenktem

Wenn der Mensch nun aber einmal gewahr wird, daß grundlos gewisse Handlungen für verdienstlich, andere für strafwürdig ausgegeben werden, so wird er oft dahin neigen, die sittlichen Unterschiede überhaupt für nichtig anzusehen.

Haupte der Messe bei. Als der Marie Forlini, die ein Kind erwürgt und zerstückt hatte aus Rache gegen seine Eltern, das Todesurtheil verkündet wurde, sagte sie zu ihren Vertheidigern: ‚Aus dem Tode mache ich mir nichts, wenn nur die Seele gerettet wird!' .... Vidocq fand eine Menge Diebe, die sich eine Messe singen ließen, um Glück zu haben, da sie seit Monaten keinen Fang gemacht hatten. Marc ..., ein junger Neapolitaner, der seinen Vater getödtet hatte, war von Amuletten bedeckt. Er gestand mir, daß er die Madonna della Catena um Beistand zu seinem Verbrechen gebeten habe; sie habe ihm denselben auch offenbar gewährt, denn sein Vater sei auf den ersten Schlag zu Boden gestürzt, was sonst nicht hätte geschehen können, da er selbst außerordentlich wenig Körperkräfte besitze. — Die Avelina hofft in einem Briefe an eine Mitschuldige auf Gottes Hülfe bei der Vergiftung ihres Gatten. — Michielin billigt den Plan zu einem Morde und verspricht, er werde kommen und dafür sorgen, daß Gott den Gehülfen beistehe. — Lacollange erwürgt seine Geliebte, ertheilt ihr die Absolution und verkauft gestohlene Sachen, um für die Ermordete Messen lesen zu lassen."

„Als die Galla in dem Hause des Geliebten Feuer anlegte, hörte man sie sagen: ‚Gott und die Heilige Jungfrau mögen das Übrige thun.' — Bourse lief nach jedem begangenen Diebstahl oder Morde in die Kirche und kniete andächtig nieder.... Die Zambeccari gelobte der Madonna von Loretto einen Kelch zu widmen, wenn ihr die Vergiftung ihres Ehemanns gelinge. — Gall erzählt von einem Diebe, der stahl, um eine Kapelle zu bauen und auszuschmücken, und von einer Mörderbande, die für jedes ihrer Opfer ein Pater noster beten ließ, ferner von einem gewissen Eltig, der die Ermordung seiner Frau durch eine Messe zu sühnen glaubte. Die Brinvilliers führte nicht bloß Buch über ihre Schandthaten, Morde u. s. w., sondern auch über versäumte Beichte u. dgl. m. — Martinati wurde noch im Gefängniß von dem Geistlichen wegen seiner Andacht bewundert, und Mo, der Mörder, von Allen für einen Heiligen gehalten."

10. Moralischer Fortschritt.

Der Gemüthszustand derer, welche mit dem Verlust der inneren Wahrhaftigkeit einen halben Glauben an unbeweisbare, eines Beweises aber bedürftige Annahme eingekauft haben, ist kein beneidenswerther. Die Wahrnehmung, daß die moderne Wissenschaft mit den Glaubenssatzungen nicht in Übereinstimmung zu sein scheint, macht sie mißtrauisch gegen die Wissenschaft, aber auch, wenigstens zeitweilig, besorgt um ihren Glauben. Diese beständig sich erneuernden geistigen „Anfechtungen", die Furcht, daß der Glaube, von dem sie noch ihr Seelenheil abhängig wähnen, Schiffbruch leiden könnte, bereitet ihnen fortgesetzt Unruhe und Schmerz. Gar oft wird ihr inneres Gleichgewicht gestört, wenn ihnen, im Gespräch oder beim Lesen, von Seiten geistig hoch stehender Menschen ein Widerspruch gegen ihre religiösen Ansichten entgegentritt. Sie fühlen Abneigung gegen diese Störer ihrer Ruhe, und dadurch werden sie nicht besser, gewinnen auch nicht den ersehnten Frieden.

Wer voll und ganz dem Strome des geistigen Fortschritts sich hingiebt und seine Vernunft und sein Gewissen über Alles setzt, wer bei der Frage nach dem Heiligsten Geradheit und Aufrichtigkeit für seine Pflicht hält, der ist erhaben über jene Beunruhigungen verzagter Seelen. Seine Gedanken über Welt und Leben stehen nicht mit der Wahrheit im Widerspruch. In seinem geistigen Leben ist Einheit; seine Gefühle hängen sich nicht an etwas, was vor dem Denken keinen Bestand hat. Er genießt nicht, es ist wahr, jene geistig-sinnlichen Erregungen, welche dem „Gläubigen" aus seiner Beschäftigung mit einer zauberhaften Welt erwachsen, aber er ist auch frei von den Störungen des Gemüths, die eine gespenstische Auffassung der Dinge herbeiführt, und er hat das stolze und reine Bewußtsein vollkommener Wahrhaftigkeit.

Auch seinem Kinde gegenüber befolgt er das Gebot der Redlichkeit und täuscht nicht dessen gläubiges Vertrauen. Er läßt es nicht seine edelsten Gefühle an Wahngebilde haften, sondern richtet sein Gemüth direkt an das Wahre und Gute. Wie sollte die Menschheit fortschreiten, wenn das neue Geschlecht stets den ganzen Ballast des alten auf den Lebensweg mitbekommen würde? Er meint, „daß es wünschenswerth ist, dem heranwachsenden Geschlecht die besten Überzeugungen des gegenwärtigen unverletzt zu überliefern, sie in einer solchen Weise, welche ihren Jahren und ihrer Einsicht gemäß ist, mit den Grundsätzen, Bestrebungen und Tröstungen der heutigen Lebensanschauung bekannt zu machen, und sie von Jugend an im Genusse der unschätzbaren Segnungen der Freiheit zu erziehen".*) Sein Kind wird nicht jene geistigen Qualen zu erdulden haben, welche schon so Manche an den Rand der Verzweiflung brachten: Die Kämpfe zwischen den Ansichten des alten Palästina und des Mittelalters und denen des neunzehnten Jahrhunderts werden dessen Seele erspart bleiben; es wird nicht seine edelste Geisteskraft zu verschwenden haben, sich von Altem und Todtem frei zu machen; und weil seine sittlichen Vorstellungen nicht mit unerweislichen Glaubenslehren in Verbindung gebracht worden sind, werden sie nicht Gefahr laufen, beim Aufgeben dieser einst Schaden zu leiden.

Er weiß, daß auch im sittlichen Leben die Menschheit nicht seit achtzehn Jahrhunderten stehen geblieben ist, sondern daß auch auf diesem Gebiete Entdeckungen gemacht worden sind und die Ideale sich höher entwickelt haben. Obwohl er Jesum als den größten aller Sittenlehrer anerkannt, so hält er ihn doch nicht für den allgenugsamen und unfehlbaren.**) Jesu Moral bedarf einer

*) Aus den Satzungen der Gesellschaft für Charakterbildung in New-York (1880).

**) Vgl. Salter's Vortrag: Befriedigt die Sittenlehre Jesu die

Ergänzung durch die Ethik der Griechischen und Römischen Weisen und einer Berichtigung und Vervollkommnung durch die Ergebnisse der neuen Erfahrungen zweier Jahrtausende. Wir hören in ihr sehr viel von Liebe, Mildthätigkeit und Barmherzigkeit, aber allzu wenig von der Gerechtigkeit, welche den größten Theil der Mildthätigkeit überflüssig machen würde. In der Lehre des Menschensohnes war die Verwirklichung der Gerechtigkeit in Wahrheit dem „Vater im Himmel" vorbehalten. Auf diesen, nicht auf des Menschen Kraft war sein Glauben und Vertrauen gerichtet. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt." Diese Welt erregte nicht sein tiefstes Interesse und kam daher in seiner Moral zu kurz. Sie wurde in ihren Grundzügen unverändert gelassen — mit ihrer Sklaverei, ihrem politischen Despotismus, ihrer Ausbeutung der Schwachen durch die Starken, ihrer Unterdrückung der Frauen. Von der Vaterlandsliebe, von der politischen Verantwortlichkeit, von dem Werthe der Freiheit und dem Gebote, sie zu schützen und tapfer für sie zu kämpfen, von der Bedeutung der Berufsarbeit, von der persönlichen Würde und der Verwerflichkeit der Kriecherei, von religiöser Toleranz, von den Pflichten der intellektuellen Gewissenhaftigkeit, von Hoffnungen auf den Fortschritt der Menschheit enthielten seine Predigten Nichts, wohl aber das Gegentheil von dem Gebote: „Laßt euer Recht nicht ungeahndet von Anderen mit Füßen treten."*) Allzu wenig wirkten sie dem geistlichen Fanatismus und der weltlichen Tyrannei entgegen. — Nein, nicht hinter uns, vor uns liegt das Vollkommene.

Bedürfnisse unserer Zeit? (Die Religion der Moral, S. 163 u. ff.) Rousseau's Contrat social, IV, 8. Paul Bert's L'instruction religieuse dans l'école.

*) Immanuel Kant, Metaphysik der Sitten. Werke, VII. Bd. S. 243.

11. Das Volk und der Glaube.

„Wenn eine Sache wahr ist, laßt uns Alle sie glauben reich und arm, Männer, Frauen und Kinder. Wenn eine Sache unwahr ist, laßt uns Alle sie nicht glauben, reich und arm, Männer, Frauen und Kinder. Die Wahrheit ist eine Sache, die von den Dächern gerufen werden sollte."

W. K. Clifford.

Es giebt Leute — und sie sind zahlreich — welche sagen, die Lehren der überlieferten Religion seien ja freilich ein Wahn; aber das sei doch nur eine Erkenntniß für die Gebildeten: dem Volke müsse der Glaube erhalten werden. Dem gemeinen Manne seien jene Irrthümer heilsam, denn durch sie allein bleibe er zufrieden in seiner bedrückten Lage, und oft seien sie das Einzige, was ihn vom Verbrechen zurückhält. Ohne dieReligion sei überhaupt die bestehende Gesellschaftsordnung gar nicht aufrechtzuerhalten.

Die vorangegangenen Untersuchungen haben gezeigt, was von solchen Meinungen zu halten ist. Sie bezogen sich nicht auf die „Gebildeten" oder den „gemeinen Mann", sondern auf den Menschen; was vom Menschen gilt, das gilt von dem einen wie vom andern. Wir fanden auch auf diesem Gebiete die Überzeugung gerechtfertigt, welche nach Mill diejenige „der besten aller Menschen" ist, daß „keine Meinung, die der Wahrheit entgegensteht, wirklich heilsam ist."

Doch es empfiehlt sich, jene Ansicht, daß dem Volke „der Glaube" erhalten bleiben müsse, etwas näher zu betrachten. Wer diesen Glauben selbst hat, ihn nach gewissenhafter Prüfung noch für Wahrheit hält, der thut nichts anderes als seine Pflicht, wenn er ihn zu verbreiten sucht; aber wohl sollte er vorsichtig und gewissenhaft in der Wahl seiner Mittel sein. Wir haben hier jedoch Diejenigen im Auge, welche die überlieferte Religion für irrig halten und dieselbe dennoch unterstützen. „Dem Volke

den Glauben erhalten" heißt auf diesem Standpunkte also: das Volk im Aberglauben erhalten und — da sie verlangen, daß „die Religion" geflissentlich den Kinderseelen eingeimpft werde — das Volk abergläubisch machen. In seinen heiligsten Überzeugungen, in den höchsten Angelegenheiten der menschlichen Seele soll also das Volk betrogen werden! Sie selbst wollen sich nicht täuschen lassen — o nein! — und auch die anderen „Gebildeten" (worunter sie in der Regel nur die Bessergestellten verstehen) wollen sie nicht täuschen: für sie ist die Wahrheit; aber für die Andern, für die „Ungebildeten", für das „gemeine Volk" ist die Unwahrheit gut, der Irrthum in Dingen, auf welche der Mensch sein höchstes Vertrauen setzen soll!

Hören wir Immanuel Kant. „Ob es gut und rathsam sei, Vorurtheile stehen zu lassen oder sie wohl gar zu begünstigen? — Es ist zum Erstaunen, daß in unserm Zeitalter dergleichen Fragen, besonders die wegen Begünstigung der Vorurtheile, noch können aufgegeben werden.*) Jemandes Vorurtheile begünstigen heißt ebensoviel als Jemanden in guter Absicht betrügen. — Vorurtheile unangetastet lassen, ginge noch an; denn wer kann sich damit beschäftigen, eines Jeden Vorurtheile aufzudecken und wegzuschaffen? Ob es aber nicht rathsam sein sollte, an ihrer Ausrottung mit allen Kräften zu arbeiten, — daß ist doch eine andere Frage. Alte und eingewurzelte Vorurtheile sind freilich schwer zu bekämpfen, weil sie sich selbst verantworten und gleichsam ihre eigenen Richter sind. Auch sucht man das Stehenlassen der Vorurtheile damit zu entschuldigen, daß aus ihrer Ausrottung Nachtheile entstehen würden Aber man lasse diese Nachtheile immer zu; — in der Folge werden sie desto mehr Gutes bringen."*)

*) Im Jahre 1779 verkündete die Preußische Akademie dies als Thema ihrer jährlichen Preisfrage: ‚S'il est utile au peuple d'être trompé'. Sie erhielt drei und dreißig Arbeiten; zwanzig zeigten, daß es nicht nützlich sei, dreizehn, daß es dies sei. Mit einer Unparteilichkeit, welche in Paris und Berlin große Heiterkeit erregte, bewilligte die Akademie zwei Preise, einen für den besten Beweis der verneinenden Antwort, einen andern für den besten Beweis der bejahenden. Vgl. Bartholomeß, Hist. philosophique de l'Académie de Prusse, I. 231 und II 273." (John Morley, On Compromise. London 1886. S. 58.)

„Ich gestehe, daß ich mich in den Ausdruck, dessen sich auch wohl kluge Männer bedienen, nicht wohl finden kann: ein gewisses Volk (was in der Bearbeitung einer gesetzlichen Freiheit begriffen ist) ist zur Freiheit nicht reif; die Leibeigenen eines Gutseigenthümers sind zur Freiheit noch nicht reif; und so auch, die Menschen überhaupt sind zur Glaubensfreiheit noch nicht reif. Nach einer solchen Voraussetzung aber wird die Freiheit nie eintreten; denn man kann zu dieser nicht *reifen*, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist (man muß frei sein, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmäßig bedienen zu können). Die ersten Versuche werden freilich roh, gemeiniglich auch mit einem beschwerlicheren und gefährlicheren Zustande verbunden sein, als da man noch unter den Befehlen, aber auch der Vorsorge Anderer stand; allein man reift für die Vernunft nie anders, als durch *eigene* Versuche (welche machen zu dürfen, man frei sein muß). . . . Es zum Grundsatze machen, daß denen, die ihnen (geistigen Fesseln) „einmal unterworfen sind, überhaupt die Freiheit nicht tauge, und man berechtigt sei, sie jederzeit davon zu entfernen, ist ein Eingriff in die Regalien der Gottheit selbst, die den Menschen zur Freiheit schuf."**)

Jene sonderbaren Menschenfreunde zerlegen die Gesellschaft in zwei Kasten, von denen die eine, eine bevorrechtete Minderheit, eine Geheimlehre besitzt, ein Wissen, welches der andern zu verhehlen ist; und sie behaupten, daß nur in dieser Weise die „be-

*) Kant, Logik. Werke, VIII. Bd. S. 81.

**) Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Werke, VI. Bd. S. 287.

stehende Gesellschaftsordnung" sich aufrechterhalten läßt. Aber sollte dies wirklich der Fall sein, so wären die Tage einer solchen Gesellschaftsordnung gezählt. Wenn sie nur durch beständige Lüge und Betrug aufrecht erhalten werden kann, so ist sie schon in der Auflösung begriffen und verdient nicht, länger zu existiren. — „Bestehende Gesellschaftsordnung" — was heißt das wohl? Das Bestehende ist doch nicht das Beste des Möglichen? Wir verlangen doch nicht nach einem zweiten China? Fortgesetzt werden doch neue Gesetze gegeben und alte aufgehoben, und dadurch wird doch stets die „bestehende Gesellschaftsordnung" verändert. Wenn man aber unter jenem Ausdrucke die Grundverfassung des gegenwärtigen Gesellschaftszustandes versteht, so würde doch die erste Frage die sein, ob sie gerecht ist, ob sie dem wahren allgemeinen Wohle entspricht. Wenn dies nicht der Fall ist, so wird jeder gewissenhafte Mensch zugeben, daß sie umzugestalten ist. Ist es aber der Fall, so kann man sicher sein, daß die Erkenntniß ihrer Heilsamkeit eine bessere Stütze für sie ist, als Erdichtungen und Wahngebilde es sind.

Das Verfahren jener Leute, welche für sich und Ihresgleichen die Wahrheit und für „das Volk" die Unwahrheit haben wollen, ist ein sehr gefährliches. Heutzutage noch weit weniger als im vorigen Jahrhundert läßt sich um „die Gebildeten" eine chinesische Mauer ziehen, über welche hinaus deren Geheimnisse nicht dringen dürften; es würde gar nicht zu verhindern sein, daß „das Volk" den Betrug merkt; und dasselbe würde vielleicht meinen, daß „das Volk" planmäßig durch Lüge und Heuchelei in Irrthum und Unwissenheit erhalten zu wollen, die Gesinnungsweise von Unterdrückern sei, und daß es der Gerechtigkeit entsprechen würde, wenn solches Unterfangen seine Bestrafung fände. Die in dieser Weise mit der Religion des Volkes spielen, sollten wohl bedenken, welche Verantwortung sie dadurch auf sich laden.

Nein, wer ernstlich und wirklich wohlmeinend über diese Dinge nachdenkt, wem nicht das Interesse seiner Klasse, sondern das des ganzen Volkes das ausschlaggebende ist, der wird erkennen, daß das Heil nur darin liegen kann, Licht, Wissen, Einsicht, Denkfähigkeit nicht zu verringern, sondern weiter auszubreiten, und aus den staatlichen Einrichtungen Alles zu beseitigen, was diesem Ziele widerstreiten könnte. Verhängnißvoll sind Maßregeln, welche das Erforschen und Verkünden der Wahrheit unter Strafe stellen, auf Heuchelei und Gewissenlosigkeit aber eine Belohnung setzen. Ein System der Pflege des Aberglaubens ist unheilvoll in jeder Hinsicht: es wirkt verdummend auf das Volk, es entsittlicht das Volk, es zerstört das gegenseitige Vertrauen und das Gemeinschaftsgefühl. Eine Nation, in welcher ein solches System zur Herrschaft gelangt, muß in dem Kampf um's Dasein, der zwischen den Völkern ausgefochten wird, unterliegen und einer tüchtigeren Platz machen. Kein Irrthum bleibt allein, sondern jeder hat andere im Gefolge. Irrthümer künstlich einimpfen, den Verstand so bearbeiten, daß sie ihm schließlich als wahr erscheinen, heißt das gesunde Denkvermögen schädigen. Sich zu gewöhnen, den Volksgenossen seine besten Einsichten zu verschweigen, zu heucheln und zu lügen, zerstört in dem Menschen die Redlichkeit überhaupt. Den wahren Freund des Vaterlandes muß es schmerzen, wenn er gewahrt, daß in den heiligsten Dingen keine Gemeinschaft unter seinen Volksgenossen besteht. Man verzichte darauf, einen Glauben aufrechtzuerhalten, der vor Jahrhunderten vielleicht Alle einte, mit dem gegenwärtigen Zustande der Erkenntniß aber nicht mehr verträglich ist; man befolge die Gebote der Wahrhaftigkeit und intellektuellen Rechtschaffenheit; man erziehe die Jugend moralisch und entwickle sie zur Erkenntniß der höchsten Ideale, ohne ihre Sittlichkeit auf unbeweisbare Annahmen stützen zu wollen: und wechselseitiges Vertrauen, ein einheitliches Volksleben wird

wiedererstehen können, das den Einzelnen stark, wahr und treu werden läßt. Schlimme Folgen aber kann man erleben, wenn man in dem größten Theile des Volkes mit allen Mitteln die Meinung befestigt, daß im Staate Alles von gewissen Glaubensartikeln abhängt, und man so dahin wirkt, die natürlichen und direkten Beweggründe des rechten Verhaltens außer Thätigkeit zu setzen: und dann die Erkenntniß — wie es sich, trotz aller Maßregeln, nicht verhindern läßt — allgemein wird, daß jene Lehren unwahr sind. Wer bezweifelt, daß im klassischen Alterthum die Vaterlandsliebe eine der mächtigsten Triebfedern war? Aber sie hatte ihren Grund nicht im religiösen Glauben des Volkes. Ihre Aristides und Perikles wären jener Erklärung nicht fähig gewesen, welche einem neueren berühmten Staatsmanne zugeschrieben wird: „Wie man ohne Glauben an eine geoffenbarte Religion, an Gott, der das Gute will, an einen höheren Richter und ein zukünftiges Leben zusammenleben kann in geordneter Weise, das Seine thun und Jedem das Seine lassen, begreife ich nicht.“ Jene Männer liebten ihr Vaterland nicht um Gottes willen.

Manche sagen, der größte Theil des Volkes müsse fast den ganzen Tag schwer körperlich arbeiten und sei daher gar nicht fähig, jene Denkarbeit zu verrichten, welche die Gebildeten zu einer Berichtigung des überlieferten Vorstellungskreises führt. Hierauf ist zu erwiedern, erstens, daß in der Natur der Dinge keine Nothwendigkeit liegt, daß der größte Theil unseres Geschlechts (Homo sapiens!) auf das unterscheidende Merkmal seiner Gattung, auf das Denken, fast verzichten und den ganzen Tag fast nur seinen Körper regen müsse,*) — daß hoffentlich in nicht zu langer Zeit in gesitteten Staaten, bei dem Fortschritte des Maschinen-

*) „Wisse, daß das Wehe des Menschen das Werk ihrer eigenen Hand ist“, lautet ein „Goldener Vers“ der Pythagoreer.

wesens, alle körperlich Arbeitenden mehr Muße haben werden: wie denn schon gegenwärtig in Amerika die „Acht-Stunden-Bewegung“ große Erfolge errungen hat; und zweitens, daß der Jugend autoritativ, d. i. auf bloßen Glauben hin, wahre Lehren eben so gut, oder vielmehr weit besser, beigebracht werden können, als solche, die vor dem tieferen Denken und Forschen nicht Stand halten. Auch die meisten „Gebildeten“ nehmen die Wahrheiten der Astronomie bloß auf Treu und Glauben hin, ohne ihre Gründe zu kennen; Niemand sagt aber, man solle darum lieber das Ptolemäische System lehren als das Kopernikanische. Und alle Ergebnisse der Social-, Moral- und Religions-Wissenschaft sind eben so gut autoritativ lehrbar, wie die der physikalischen Disciplinen. Wie man dem Kinde, ohne dies zu begründen, sagt: „Gott hilft den Menschen“, so kann man ihm auch in gleicher Weise sagen: — „Niemand steht den Menschen bei, Niemand erlöst sie von ihrem Elend, wenn sie nicht selbst einander helfen. Du mußt daher alle deine Kräfte ihrem Wohle weihen.“ Und ebenso kann man es lehren: Liebe deine Nebenmenschen von ganzer Seele, denn sie bedürfen dessen, und keine Macht der Welt spendet ihnen Liebe, wenn nicht die Menschen es thun. — Denke nicht, daß du in irgend einer Weise in alle Ewigkeit fortleben wirst; dein Leben hat ein Ende. Was du hier gefehlt hast, wirst du in keiner andern Welt gut machen können; lebe daher um so gewissenhafter dieses dein einziges Leben; liebe deinen Nächsten, ehe es zu spät ist, und betrübe ihn nicht, der vielleicht schon morgen ein Raub des Todes ist; und präge den Spruch des ‚Güldenen A B C‘ deiner Seele ein:

Nimm wahr der Zeit, sie eilet sich,
Und kommt nicht wieder ewiglich.

Wer den Himmelsglauben denen, die da mühselig und beladen sind, als einzige Tröstung darbieten will, dem müssen wir

erwiedern, daß ein solches Verhalten von seiner Seite wohl bequem sein mag, aber gegenwärtig schwerlich noch ehrenhaft ist. Würde es nicht eine bessere Hülfe sein, *selbst* sich zu bestreben, ihnen ihre Last und Mühsal abzunehmen oder zu erleichtern? Würden sie, diese Spender wohlfeilen Trostes, es für *ihre* Person nicht vorziehen, wenn man kräftig ihnen zu Hülfe eilte, anstatt sie mit Hoffnungen auf „jene Welt" abzuspeisen? Würden sie nicht meinen, daß eine wirkliche verklärte Erde besser ist als ein gehoffter seliger Himmel? Wenn die Armen und Verlassenen in der Gesellschaft den redlichen Willen sehen, ihnen beizustehen, wenn sie wirklicher Menschenliebe begegnen, freundliche Besucher sie aufzurichten kommen, so wird dies sie besser trösten, als wenn sie auf einen Freund verwiesen werden, der vor fast neunzehn hundert Jahren gelebt hat.

Und diejenigen, welche in der Religion vornehmlich eine Unterstützung der Polizei zur Verhinderung von Verbrechen sehen, müssen wir auf die Lehre der Geschichte aufmerksam machen, daß eine gute Polizei sich in dieser Hinsicht noch stets als ungleich wirksamer erwiesen hat, denn der religiöse Glaube. So entfernte Strafen wie die im Jenseits pflegen auf rohe Gemüther keinen starken Eindruck zu machen, und natürlich um so weniger, je schwächer der Glaube an das Unbeweisbare ist. Wenn er aber auch kräftig ist, so findet der Mensch doch mancherlei Mittel, den drohenden Folgen des Unrechtthuns auszuweichen. Und unterstützt muß die Polizei werden durch die Wachsamkeit der Gesellschaft — welche jetzt nur allzusehr geneigt ist, den Schutz der Unschuld, die Verhinderung des Unrechts, die Bestrafung des durch die Maschen des bürgerlichen Gesetzes schlüpfenden Bösen einer nicht-menschlichen Vorsehung zu überlassen.

Möchten die Fürsten und Regierungen stets das Wort Friedrichs II. beherzigen: „Jeder soll ein guter Bürger sein. Mehr

verlange man von ihm nicht. Ihr Fürsten seid das Haupt der bürgerlichen Religion eures Landes. Diese besteht in Rechtlichkeit und allen sittlichen Tugenden. Es ist eure Pflicht, sie ausüben zu lassen, besonders Menschenliebe, welches die Haupttugend jedes denkenden Wesens ist. Die geistliche Religion überlasset dem höchsten Wesen! Die Politik eines Fürsten verlangt meiner Meinung nach, daß er den Glauben seines Volkes nicht berühre und vielmehr, so gut er kann, die Geistlichkeit seiner Staaten zu Sanftmuth und Duldung anleite." „Der falsche Eifer ist ein Tyrann, der die Lande entvölkert, die Duldung ist eine zarte Mutter, welche sie hegt und blühend macht."*) Möchten sie, wie Friedrich Wilhelm III. es wollte, „Jedermann nach seiner Einsicht und seinem Gewissen handeln lassen." Möchten sie von denen, welche andere Überzeugungen haben, als sie selbst, wie Wilhelm I. sagen: „Ich achte, ehre und dulde sie." Und möchten sie sich stets seines Wortes erinnern: „Die wahre Religiosität zeigt sich im ganzen Verhalten des Menschen; und dieses ist immer in's Auge zu fassen und von äußerem Gebahren und Schaustellungen zu unterscheiden." Möchten sie Friedrich's III. Erklärung eingedenk sein: „Ich will, daß der seit Jahrhunderten in meinem Hause heilig gehaltene Grundsatz religiöser Duldung auch ferner allen meinen Unterthanen, welcher Religionsgemeinschaft und welchem Bekenntnisse sie auch angehören, zum Schutze gereiche. Ein Jeglicher unter ihnen steht meinem Herzen gleich nahe."

*) „Il n'y a aucune religion qui, sur le sujet de la morale, s'écarte beaucoup des autres; ainsi elles peuvent être toutes égales au gouvernement, qui, conséquemment, laisse à chacun la liberté d'aller au ciel par quel chemin il lui plaît: qu'il soit bon citoyen, c'est tout ce qu'on lui demande. Le faux zèle est un tyran qui dépeuple les provinces: la tolérance est une tendre mère qui les soigne et les fait fleurir." De la superstition et de la religion (dans le Brandebourg). Oeuvres de Frédéric le Grand. Tome I. p. 212.

Der wirksamste Schutz eines Thrones sind nicht Glaubensartikel,*) so wenig wie „Roß und Reisige", — wer anderer Meinung ist, der möge auch über das Verhältniß zwischen Saul und Samuel nachdenken, — sondern „Liebe des Volks allein." Und diese wird nicht erworben durch Ausbreitung der Kirchlichkeit, sondern durch die sittliche Tüchtigkeit und Weisheit der Träger der Krone. Ludwig XIV. verkannte jene Wahrheit, daß nicht die „Religion" die Stütze des Staats ist, und hob das Edikt von Nantes auf. Die Folge davon war, daß 400 000 seiner werthvollsten Unterthanen Frankreich verließen, welches dadurch nicht nur in seiner Industrie, sondern in seinem gesammten Leben einen unwiederbringlichen Schaden erlitt. „Hundert Jahre nach Aufhebung des Edikts von Nantes," sagt der englische Staatsmann John Morley, — und wir können hinzusetzen: auch zwei hundert Jahre darnach, 1870, — „in der Stunde der Noth, da zeigte es sich, was Frankreich verloren hatte, als es die besten und tapfersten seiner Söhne, bei denen der Sinn für die sittliche Verantwortlichkeit des Einzelnen am lebendigsten und werkthätigsten gewesen, in die Fremde hinausgestoßen hatte." Unter dem „frommen" Philipp II. von Spanien ging die Seelenzahl des Volkes von zehn Millionen auf acht zurück und sein Wohlstand ward vernichtet. Und von unserem Lande hat man, nicht mit Unrecht, gesagt: „Die Zeit der Herrschaft der Orthodoxie war immer die Zeit des tiefsten Niedergangs des preußischen Staates."

*) Wir haben noch nicht vergessen, daß der Meuchelmörder Hödel „eine streng religiöse Erziehung genossen, daß er in einer Lehranstalt, wo die Regulative genau inne gehalten wurden, aufgewachsen, und daß er ein außerordentlich großes Wissen von Bibelsprüchen und Kirchenliedern besessen hat."

12. Rückblick.

Fassen wir das Ergebniß unsrer Betrachtungen kurz zusammen. Wir haben uns überzeugt, daß die Moral von der Theologie unabhängig ist, da die Pflicht das Höchste bleibt, gleichviel ob ein Gott oder ob keiner ist. „Die Sittengesetze bedürfen der göttlichen Sanktion nicht." Angenommen, es gebe ein persönliches höheres Wesen, welches Befehle erläßt, so würde es nur dann recht sein, denselben Folge zu leisten, wenn sie gerecht wären; und wenn eine Handlungsweise gerecht ist, so haben wir sie zu befolgen, ob auch kein Gott sie gebiete. Wenn wir Gott sollen gerecht nennen, so muß „gerecht" etwas an sich selbst bedeuten und also seinen Werth behalten, auch falls kein Gott wäre. Der Begriff der Gerechtigkeit und die sittlichen Vorstellungen überhaupt entspringen nicht aus der Religion, aus einem Verhältniß zu einer angenommenen außermenschlichen Macht, sondern aus dem gesellschaftlichen Leben der Menschen; der religiöse Glaube steht nicht nur ursprünglich zur Sittlichkeit in gar keiner Beziehung, sondern auch auf höheren Kulturstufen entspricht der Entwicklung des einen keineswegs die der andern: wir finden die verschiedensten Grade der Sittlichkeit und Unsittlichkeit bei denselben Glaubensvorstellungen und dieselben Sittlichkeitsvorstellungen und Sittlichkeitsgrade bei den verschiedensten Religionen.

Die Meinung, daß der Mensch nur aus Hoffnung auf jenseitigen Lohn und Furcht vor jenseitiger Strafe recht zu handeln vermöge, steht mit der Erfahrung aller Zeiten im Widerspruch, welche auch in dem allgemein verbreiteten Glauben ihren Ausdruck gefunden hat, daß wahre Tugend selbstlos und nicht bloß weitsehende Klugheit sein müsse. Die Theologen, welche jene Behauptung machten, haben sich dadurch selbst ein sittliches Armuthszeugniß ausgestellt. Die Vorstellungen von Himmel und

Hölle können leicht eine eigensüchtige Sinnesart erzeugen, indem der Mensch sich gewöhnt, nur durch sie sich zum Rechtthun bestimmen zu lassen und die so beständig in Unthätigkeit erhaltenen unmittelbaren Triebfedern zum Guten allmählich, wie die nicht arbeitenden Muskeln, abzehren. Wenn dann jener Glaube schwindet, — was leicht geschehen kann, da die Seelenfortdauer sich nicht beweisen und nicht einmal wissenschaftlich wahrscheinlich machen läßt, — so bleibt eine Selbstsucht zurück, die, nicht mehr durch jenseitige Schrecken im Zaume gehalten, ihre ganze Niedrigkeit offenbart. Es ist sicherlich nicht gut, auf etwas zu bauen, was man nicht weiß. Auch ist es nicht wahr, daß dem Menschengemüth die Vorstellung, der Tod sei ein wirkliches Ende, unerträglich sei. Die Liebe und die Pflicht überwinden den Tod; sie sind der wahre „Weg der Seligkeit." Ja, wie der Tod als die Bedingung der beständigen Frische des Lebens werthvoll ist, so ist er es auch als unser moralischer Freund, der das Leben heiligt. Und der Tod zerstört uns nicht ganz: die Wirkungen unsrer Werke leben fort in alle Ewigkeit.

Auch des Motivs der Liebe und Verehrung Gottes bedürfen wir nicht, um gut und rechtschaffen zu leben. Der ursprüngliche Gegenstand dieser Gefühle sind Menschen, menschliche gute Eigenschaften sind es, welche man nachträglich Gott zugeschrieben hat, und die Gottesvorstellung ist in dem Maße idealer geworden, als der Mensch selber edler ward. Er braucht Seinesgleichen werthvolle Eigenschaften nicht in den Himmel zu zeichnen, um sie werthvoll zu finden; und er sollte nicht undankbar und ungerecht sein gegen Eltern, Freunde und Lehrer und gegen die Tausende von großen Wohlthätern der Menschheit, indem er sich einbildet, diesem oder jenem Religionsstifter Alles zu schulden. Und wie wir Eltern, Kinder, Geschwister, Freunde, Lehrer lieben und achten nicht um Gottes willen, so liebt und achtet das entwickelte Gemüth mit derselben Unmittelbarkeit das Vaterland und die Menschheit. Wo die Vorstellung von Gottes Allgegenwart fehlt, das fehlt doch nicht die des „Gottes in uns," des inneren Zeugen; und der Gedanke an theure Menschen tritt diesem hülfreich zur Seite. Das sittliche Verantwortlichkeitsbewußtsein besteht nicht in der Meinung, daß ein Gott uns in einer andern Welt martern wird — dieser Glaube kann vor dem Nachdenken eines moralischen Wesens nicht standhalten, — sondern in der Gewißheit, dem Richterspruche des eigenen Gewissens zu unterliegen. Dieses wahre Verantwortlichkeitsgefühl wird erhöht, wenn der Glaube weicht, daß eine außermenschliche Macht unsre besten Wünsche erfüllen wird, und das Bewußtsein entsteht, daß wir selbst ganz allein die Schöpfer des Reiches der Gerechtigkeit werden müssen, wenn jemals es kommen soll. Schön ist Hillel's Spruch:

„Wenn ich nicht mir, wer mir?
Wenn ich nur mir, was bin ich?
Und wenn nicht jetzt, wann dann?"*)

Der „verworfene, geächtete und verdammte" Satz bleibt wahr: „Die menschliche Vernunft" — und das menschliche Gewissen — „ist ohne irgend welche Rücksicht auf Gott der einzige Schiedsrichter zwischen wahr und falsch, gut und böse: sie ist sich selbst Gesetz und reicht hin, durch ihre natürlichen Kräfte das Wohl des Menschen und der Völker zu begründen."

Daß das Christenthum in der Auflösung begriffen ist, steht für jeden unbefangenen Beobachter außer Zweifel. Der Supranaturalismus weicht aus seinen letzten Bollwerken. Auch die Moral macht sich von ihm frei und wird durch diese Freiheit erstarken, gleich den Wissenschaften, die sich von allen Jenseitselementen losgelöst haben. Die Kirchen des alten Glaubens fesseln die freie Entfaltung des sittlichen Lebens, indem sie die Meinung

*) Pirke Aboth (Sprüche der Väter) I, 14.

aufrechtzuerhalten suchen, daß etwas, was jetzt nicht mehr leben kann, eine Bedingung der Sittlichkeit sei. Diese angeblichen Bedingungen — gewisse Glaubensvorstellungen — waren zu jeder Zeit der Hauptgegenstand ihres Interesses, und dabei haben sie das, worauf allein Alles ankommt, das rechtschaffene Handeln, nur zu oft außer Acht gelassen. Kirchen thun uns noth, welche Glauben an den Menschen haben, an sein Vermögen, aus eigenen freien Kräften, ohne Himmelsmanna und Höllenfeuer, das Gute zu thun, und welche sein inneres Leben erbauen ohne unbeweisbare Voraussetzungen.

Gott, aufgefaßt als der Schöpfer Himmels und der Erde oder als die Macht, welche die Welt im Innersten zusammenhält, bedarf unsrer nicht; aber wohl bedürfen wir Menschen der ganzen, ungetheilten Kraft unsrer Herzen, die Erde von all' dem Übeln und Bösen, das in ihr emporwuchert, zu reinigen und eine „Stadt des Lichts" zu erbauen. Unser Gott sei nur das Gute in uns selbst. Der Glaube an einen Himmel über den Wolken hat unser Herz der Erde abwendig gemacht und unsre Pflicht gegen sie uns vernachlässigen lassen. Und wie viele Millionen von Seelen sind ihm hingeopfert worden! Mit der Betrachtung der Herrlichkeit eines Himmels uns zu trösten, anstatt selbst die Erde zu verklären und in diesem Thun das Heil unsrer Seele zu schaffen, ist unrecht. Das sittliche Ideal ist nicht ein Ding zur ruhenden Betrachtung, sondern ein Panier, das freudigem Kampfe voranleuchtet.

Durch das Aufgeben des Glaubens an Jenseitiges wird der Charakter des Menschen erhöht. Besser ist es, sich durch Handeln selig zu machen, als durch Beten. Seine Würde, seine Macht und sein Glück werden durch Beten gemindert. Glaube freilich wird immer bleiben, wie Liebe und Hoffnung; aber nur ein sittlicher Glaube, eine sittliche Liebe, eine sittliche Hoffnung. Und so auch wird der Mensch stets einen Anker der Seele finden, einen Trost in Trübsal; aber es wird ein sittlicher Anker, ein sittlicher

Trost sein; und nur in sittlicher Weise wird er Versöhnung suchen, wenn er gefehlt hat.

„Die Geschichte des Supranaturalismus ist sein Charakter."*) Diese Geschichte zeigt nicht, daß derselbe auf eine Beförderung der Menschenliebe hingewirkt hat. Der „theologische Haß" gilt als der stärkste; er hat wie kein anderer Unheil über das Menschengeschlecht heraufbeschworen. Der „Glaube" hat, Zwietracht säend, der Liebe entgegengewirkt. Und noch mehr vielleicht hat er die Wahrhaftigkeit und intellektuelle Redlichkeit geschädigt, da er auf religiösem Gebiete Leichtgläubigkeit für eine Tugend, ja für die höchste ausgegeben und das redliche Forschen nach Wahrheit und Verkündigen derselben für ein Verbrechen, und unter Umständen für das größte, ausgegeben und es oft mit Feuer und Schwert verfolgt hat; wodurch auch außerhalb des religiösen Lebens die intellektuelle Unredlichkeit befördert worden ist.

Unser Gewissen und unsre Vernunft sagen uns, daß, gewisse Glaubensvorstellungen zu haben oder nicht zu haben, nicht verdienstlich oder schuldvoll ist, sondern nur die Wahrhaftigkeit, das Erstreben und die Achtung der Wahrheit eine Tugend und Unwahrhaftigkeit, Mißachtung der Wahrheit ein Laster ist. Die Menschen, welche sagen, daß ein Gott den wahrhaftigen Atheisten verdammen werde, offenbaren dadurch nur, welche barbarischen Vorstellungen sie von der Moral oder von ihrem Gotte haben. Sollte man — was sich einem denkenden Wesen in keiner Weise wahrscheinlich machen läßt — durch Forschen nach Wahrheit ein übermenschliches Wesen erzürnen (welches in diesem Falle des Namens Gott unwürdig wäre), so würde ein moralischer Mensch diese Gefahr mit gutem Gewissen auf sich nehmen.

Indem die alten Kirchen Sittlich-Gleichgültiges, ja Verwerfliches, wie Leichtgläubigkeit, für verdienstlich und Sittlich-Gleich-

*) Maudsley.

gültiges und selbst Gutes für böse ausgegeben haben, haben sie den Maßstab des sittlichen Werthes verfälscht und die Achtung vor wirklichen Tugenden, den Abscheu vor wirklichen Lastern verringert und darauf hingewirkt, daß viele Menschen auf einem anderen Wege als dem der Besserung ihres Lebenswandels die Stimme ihres Gewissens zu beruhigen suchten.

Der gute Mensch, der sich vollkommener Wahrhaftigkeit bewußt ist und nur in dem, was die natürliche Erfahrung ihm darbietet, seinen Trost sucht, beneidet die Gläubigen alten Stils um ihre Gemüthsstimmung nicht, denn er ist mit der seinigen zufrieden. Seinem Kinde predigt er nicht nur Wahrhaftigkeit, sondern übt sie auch aus, indem er ihm nichts für gewiß ausgiebt, was er nicht selbst glaubt oder weiß; und sein Kind wird ihm einst dafür dankbar sein. Nicht sehnsüchtig schaut er zurück in die Vergangenheit, sondern vertrauensvoll in die Zukunft, glaubend, daß das Vollkommene nicht hinter, sondern vor uns liegt, und beseligt durch die Hoffnung, daß auch sein Leben ein Baustein ist für die Stadt des Lichts.

Die Fürsten und Regierungen sollten die Lehren der Geschichte lernen und nicht meinen, daß durch Verbindung mit einem Supranaturalismus irgend welcher Art — mit seinem Gefolge von Haß, Zwietracht und Unredlichkeit — die Staaten gekräftigt werden. Sie sollten nur die „bürgerliche Religion" achten, welche „besteht in Rechtlichkeit und allen sittlichen Tugenden." Sie sollten das Wort Kaiser Friedrich's beherzigen: „Die Zeit, in der wir leben, verlangt Licht und Aufklärung. Wir dürfen an dem Herkömmlichen, selbst wenn es uns theuer und werth geworden ist, nicht darum festhalten, weil wir es als Überlieferung empfangen haben, weil wir uns in dasselbe wie in eine Gewohnheit nun einmal eingelebt haben. Auch bei uns heißt es: Nicht Stillstand, sondern Fortschritt."

Zehnter Abschnitt.

Die Natur und die Moral.

„Wir können von der Liebe nur sagen, nicht, daß sie das Herrschende in der Welt sei, sondern: Laßt die Liebe Alles beleben!"

W. M. Salter.

1. Das naturgemäße Leben.

Die Moral, so sagen Manche, beruht allerdings nicht auf der Theologie, wohl aber bedarf sie einer metaphysischen (übersinnlichen) Grundlage. Denn sie setzt voraus, daß das Menschenleben einen Zweck, eine Bestimmung, eine Aufgabe hat; eine teleologische Weltansicht also, die Annahme, daß die Welt nach Zwecken geordnet sei, ist die nothwendige Grundlage einer Wissenschaft der Moral. Wenn wir wissen wollen, wie unser Leben zu führen ist, so müssen wir feststellen, was die Natur mit dem Menschen eigentlich gewollt hat, was also das naturgemäße Leben ist.

Der Grundsatz des „naturgemäßen Lebens" stammt aus der Schule des Sokrates. Unter dem Einflusse gewisser Lehren dieses Meisters entwickelte Plato die Ansicht, daß, so wie Augen und Ohren ihr eigenthümliches Geschäft haben, welches nur sie allein verrichten können, nämlich zu sehen und zu hören, und sie auch ihre eigenthümliche Tüchtigkeit besitzen, welche darin besteht, dieses ihr Werk gut zu verrichten: so auch die Seele des Menschen ihre eigenthümliche Aufgabe habe und ihre Tüchtigkeit darin bestehe,

dieselbe gut zu vollbringen. Diesen Gedanken machte Aristoteles zur Grundlage seines Systems. Wäre es denn möglich, so fragte er, daß der Zimmermann und der Riemer ihre besondere Arbeit hätten, für den Menschen als Menschen aber es gar kein ihm eigenthümliches Werk gäbe, welches die Natur ihm angewiesen hätte? Oder muß nicht vielmehr, gleichwie jedes einzelne Glied des Menschen, Auge, Hand, Fuß, seine bestimmte Verrichtung hat, auch für den ganzen Menschen eine solche eigenthümliche Aufgabe angegeben werden können? Daß diese Frage bejahend zu beantworten sei, hielt Aristoteles für ganz selbstverständlich; und er fand jenes gesuchte „Werk" des Menschen in der Vernunftthätigkeit. Aristoteles würde daher wahrscheinlich nichts dagegen eingewandt haben, wenn man gesagt hätte, er forderte ein der Natur, nämlich der Absicht der Natur gemäßes Leben; obwohl er selbst seine Lehre nicht so ausdrückte. Dagegen findet sich die Formel: „der Natur gemäß leben" bei Plato's Schüler Xenokrates, sowie bei den Cynikern; sie ward das eigentliche Stichwort der Stoiker, und auch die Epikureer bedienten sich derselben gern. Fast alle griechischen Sittenlehrer also waren in der Forderung des „naturgemäßen Lebens" einig; freilich jedoch sahen sie sehr Verschiedenes als „naturgemäß" an.

Diese Auffassungsweise beruht auf einer teleologischen Weltansicht; wenn eine solche aber zu wirklicher Klarheit und Bestimmtheit gebracht wird, so erweist sie sich einfach als eine theologische. Wir werden uns hiervon durch die Untersuchung des Begriffes eines „Naturzwecks" sogleich überzeugen.

2. Untersuchung des Begriffs eines Naturzwecks.

Was ist überhaupt ein Zweck? Wir verstehen darunter eine im voraus vorgestellte und gewollte Wirkung, welche wir nicht

unmittelbar, sondern nur durch eine Reihe von Ursachen herbeiführen können. Diese Ursachen einer in Gedanken vorweggenommenen und gewollten Wirkung nennen wir die Mittel zum Zwecke. Auch sie werden, aber nur indirekt, gewollt, weil nur durch sie der Zweck erreichbar ist; und so kann, wenn ein Zweck nur durch eine lange Kette von Ursachen zu verwirklichen ist, ein jedes Glied der Kette selbst zu einem Zwecke werden, insofern es vorgestellt und gewollt und durch andere Ursachen herbeigeführt wird; während dann der letzte Zweck, dem diese mittelbaren Zwecke untergeordnet sind, als Endzweck bezeichnet zu werden pflegt. Zweckmäßig nennen wir das, was zur Verwirklichung eines angenommenen Zweckes geeignet ist; während das hierzu nicht geeignete unzweckmäßig heißt.

Die Zweckvorgänge sind zuweilen so dargestellt worden, als ob in denselben der ursächliche Hergang umgekehrt wäre, da in ihnen die letzte Wirkung als das Erste erscheine und die Zukunft die Gegenwart bestimme; in diesem Sinne wurde der Zweck auch Endursache genannt, weil das Ende den Anfang verursache. Allein dies ist eine widersinnige Vorstellung, da etwas Zukünftiges, etwas, was jetzt nicht ist, jetzt nicht wirken kann. In Wahrheit wird in den Zweckvorgängen, so wenig wie in irgend welchen anderen, der Verlauf von Ursachen und Wirkungen nicht unterbrochen. Wenn der Mensch sich einen Erfolg vorstellt und denselben herbeizuführen strebt, so sind dies nicht zukünftige, sondern gegenwärtige Vorgänge; und sie werden nicht durch ein „Hereinwirken des Zukünftigen in die Gegenwart", sondern durch ein Fortwirken des Vergangenen auf das Gegenwärtige bestimmt: sie treten ein auf Grund von Erfahrungen, also schon Erlebtem, Geschehenem.

Die Zweckvorgänge sind also solche ursächliche Vorgänge, bei welchen Thätigkeiten des Verstandes und Willens mitwirken; eine

Wirkung kann nur dann als ein Zweck bezeichnet werden, wenn man annimmt, daß ein Wollen sich auf sie richtet, und ebenso kann eine Ursache nur dann ein Mittel genannt werden, wenn sie als Ursache von etwas Gewolltem betrachtet wird. Wenn wir von dieser geistigen Seite absehen, bleibt nur die einfache Ursachenverkettung übrig, bei der man von Ursachen und Wirkungen und einem Zusammenwirken verschiedener Ursachen bei der Hervorbringung einer bestimmten Wirkung, nicht aber von Mitteln und Zwecken reden kann. Der Zweckgedanke ist in Wahrheit kein besonderer Grundbegriff, sondern ein zusammengesetzter, in welchem der Ursächlichkeitsgedanke mit der Annahme der Mitwirkung eines Wollens verbunden ist. Was ist das begriffliche Mehr, welches eine Wirkung zu einem Zwecke macht? Ist es etwas Anderes als das Wollen dieser Wirkung? Was heißt: „ich thue das und das, damit das und das geschehe", anders als: „ich thue es, weil es jenes zur Wirkung hat und ich diese Wirkung herbeiführen will"? Behielte das „Damit" noch irgend einen Sinn, wenn ich das Wollen der Wirkung aus dem Spiele ließe?

Hieraus geht hervor, daß es Zwecke in der Natur im Reiche der Menschen und der höheren Thiere giebt, da die Menschen und in einem gewissen, wenn schon sehr geringen Grade auch die Thiere sich Vorstellungen von Vorgängen bilden, die sie durch ihre Thätigkeit zu verwirklichen streben; daß man aber außerdem von „Naturzwecken", von Zwecken, welche die allgemeine Natur verfolge, nur dann reden kann, wenn man die Natur als ein vorstellendes und wollendes Wesen oder als die Schöpfung eines solchen ansieht.

Allein Vorstellen und Wollen setzen, allen unseren Erfahrungen gemäß, ein hoch entwickeltes Nervensystem voraus. Ein solches aber hat nicht die allgemeine Natur, sondern es findet sich nur in einzelnen ihrer Theile. Vorstellen, Denken, Wollen,

überhaupt Bewußtseinszustände anzunehmen, welche nicht an ein Centralnervensystem gebunden wären, ist eine wissenschaftlich nicht gerechtfertigte Hypothese. Wenn aus Zeiten, in welchen noch gar keine oder nur eine höchst dürftige Wissenschaft existirte, solche Vorstellungen uns überliefert werden, so ist dies kein Grund, der es rechtfertigte, sie anzunehmen; so wenig der Umstand, daß Jahrtausende lang an Hexen, Gespenster und Zauberei geglaubt worden ist, ein vernünftiger Grund sein kann, selbst daran zu glauben.*) Die Wahrheit verjährt nicht. Der Mensch will; stellen wir fest, was dies ist, das er will; aber bilden wir nicht Verdoppelungen, stellen wir nicht einen Willen — einen allgemeinen Naturwillen — hinter die Willenserscheinungen der einzelnen lebendigen Wesen. Der Gedanke, daß das Weltall — ein Ganzes beharrlicher Existenzen und einer unendlichen Mannichfaltigkeit entstehender und wieder vergehender, einander in einer bestimmten Ordnung ablösender Vorgänge, welche auf der Grundlage des Beharrlichen erscheinen,**) — nicht etwas auf sich selbst Beruhendes, sondern etwas von einem Andern Gemachtes sei, ist gleichfalls eine Annahme, die aus vorwissenschaftlichen Zeiten stammt. Nach einer Ursache der ganzen Welt zu fragen, bestimmen uns die Gesetze des Denkens keineswegs, da der Begriff der Ursache nur auf Veränderungen, nicht aber auf beharrliche Existenzen und deren Eigenschaften Anwendung findet. Die Frage nach der Ursache des Wasserstoffs und nach der Ursache, warum derselbe gerade diese und keine anderen Eigenschaften hat, ist ohne Sinn. Wir stehen

*) „Die Menschen waren zu jener Zeit", sagt Darwin von der, aus welcher die christlichen Wunder berichtet wurden, „unwissend und leichtgläubig in einem für uns fast unfaßbaren Grade." (Life and Letters of Charles Darwin. Vol. I. p. 308.)

**) Vgl. Dühring's „Cursus der Philosophie" und „Natürliche Dialektik."

hier eben einfachen und letzten Thatsachen gegenüber: und solche müssen wir annehmen, wenn wir nicht in einen Rückgang in's Unendliche gerathen wollen. Wenn es einen Sinn hätte, nach der Ursache der Welt oder eines ihrer Elemente zu fragen, so müßten wir mit demselben Rechte wieder nach der Ursache dieser Ursache fragen, und so fort in's Unendliche. Es geht nicht an, bei irgend einem Punkte hier Halt zu machen, wenn wir nicht bei der Welt und deren Elementen selber, als einer selbstgenugsamen Existenz, stehen bleiben. Würde uns denn in Wahrheit die Welt um irgend etwas erklärlicher, wenn wir hinter sie noch etwas Anderes setzten? Wir erhielten dadurch, besten Falls, noch eine neue Thatsache, die wir wiederum zu erklären hätten, und so fort in's Unendliche. Die Welt ruht am besten auf sich selber, und sie scheint uns nicht besser zu bestehen, wenn sie, wie die brahmanischen Priester erzählten, auf einem Elephanten ruht. Wie wenig dem menschlichen Denken die Annahme, daß die Welt ein Machwerk sei, wesentlich ist, ersehen wir nicht nur daraus, daß einige der größten Philosophen, wie Spinoza, Hume, Schopenhauer und Dühring, sie abgewiesen haben, sondern auch in dem Umstande, daß sie dem Buddhismus fehlt, welcher die, die meisten Bekenner zählende Religion sein soll. „Der Zaradobura, Ober-Rahan (Oberpriester) der Buddhaisten in Ava, zählt in einem Aufsatz über seine Religion, den er einem katholischen Bischofe gab, zu den sechs verdammlichen Ketzereien auch die Lehre, daß ein Wesen da sei, welches die Welt und alle Dinge in der Welt geschaffen habe."*) Diejenigen, welche „dieses ungeheure und wunderbare Weltall" für eine selbstgenugsame Einheit ansehen, halten es nicht, wie Darwin zu glauben schien,**) für ein Geschöpf des „Zufalls" oder der „Nothwendigkeit," sondern sie be-

*) Schopenhauer, Werke, V. Bd. S. 124.

**) Life and Letters of Charles Darwin. Vol. I. p. 306 u. 312.

trachten es eben nicht als ein Geschöpf. Die Welt ist schön und herrlich, und je mehr man uns dies nachweist, desto mehr wollen wir uns dessen freuen; aber es beweist nicht, daß sie schön und herrlich gemacht worden ist.

Behauptungen wie diese: das Erscheinen des Bewußtseins in der Welt sei der eigentliche Zweck des Daseins und der Beschaffenheit der Elemente, denn man müsse sich die Existenz des Bewußtseins doch irgendwie auslegen; das Universum sei darauf angelegt, in reichster Fülle Bewußtsein hervorzubringen, im Weltplane sei dies begründet, — solche Reden haben keinen Sinn, wenn sie nicht von der Annahme einer weltschöpferischen Intelligenz ausgehen. Aber das Bewußtsein ist einfach eine Thatsache, wie die ganze Welt, und braucht so wenig wie die Welt etwas Gewolltes und Gemachtes zu sein.

Die Abweisung der Annahme von Naturzwecken schließt nicht die Läugnung irgend einer der Thatsachen ein, auf welche die teleologische Weltansicht sich zu berufen pflegt: sie bestreitet dieser nur die Befugniß, die Thatsachen mit ungerechtfertigten Annahmen zu verbinden, — ein Wollen (oder gar ein „unbewußtes Wollen", d. i. eine unbewußte Bewußtseinserscheinung) in die Dinge hineinzudichten.

Es ist eine Thatsache, daß allmählich immer mehr von den unorganischen Stoffen der Erde in organische Gebilde umgewandelt worden ist: dies ist eine Eigenschaft der Erdentwicklung; aber wir können nicht sagen, daß es der Zweck der Erdentwicklung ist: weil wir nicht sagen können, daß es gewollt ist. Sobald wir es zu einem Zwecke machen, bleiben wir nicht bei der Thatsache stehen, sondern verbinden dieselbe mit einer Annahme. Bei den lebenden Wesen findet sich kein Organ und keine Verrichtung, welche nicht zur Erhaltung des Einzelnen oder der Art führt, oder wenigstens einmal dazu geführt hat. Aber

man kann nicht sagen, daß die Natur dies bei der Bildung der organischen Wesen zum Zwecke gehabt hat, — weil man der Natur nicht einen Willen andichten darf. Es ist einfach die — nicht von Jemandem gewollte, sondern als absolute Thatsächlichkeit bestehende — Eigenschaft der Elemente der Materie, sich unter solchen und solchen Bedingungen zu solchen und solchen Verbindungen zu vereinigen; es ist eine Eigenschaft solcher und solcher Verbindungen, durch Ernährung zu wachsen, und sich fortzupflanzen, d. h. zu Verbindungen, die ihnen ähnlich sind, den Anstoß zu geben; es ist eine Thatsache, daß gewisse organische Verbindungen den Existenzbedingungen mehr, andere denselben weniger entsprechen, und daß die ihnen besser entsprechenden mehr Aussicht haben, erhalten zu werden; es ist nur ein zweimal dasselbe sagender Satz, daß lebenerhaltende Eigenschaften die Erhaltung des Lebens zur Folge haben. Die Eigenschaften der Elemente, aus welchen die organischen Verbindungen bestehen, und die Eigenschaften der sie umgebenden Dinge sind der Grund davon, daß die Wesen gerade so und nicht anders geworden sind. Die Natur strebt nicht darnach, bestimmte Formen oder Typen hervorzubringen; denn die Natur hat keine Triebe und keine Anschauungen, keine Urbilder, auf die sie bei ihrem Wirken hinblickte; Vorstellungen daher, welche, wie die Platonische Ideenlehre und gewisse moderne Erneuerungen derselben, schließlich nur auf jene, die Natur vermenschlichenden Erdichtungen hinauskommen, sind mit einer wissenschaftlichen Weltansicht nicht vereinbar.

Die Zoologie, welche sehr verwickelte Erscheinungen zum Gegenstande hat, ist erst weit später dazu gelangt, die in ihrem Gebiete bestehenden Ursächlichkeitsverhältnisse zu erkennen, als die einfacheren Wissenschaften der Mechanik, Astronomie, Physik und Chemie; und so ist es begreiflich, daß das „Asyl der Unwissenheit", der Rückgang auf einen Schöpfer aller Dinge, noch lange

in der Zoologie beliebt war, nachdem jene Wissenschaften längst aufgehört hatten, zur Erklärung irgend eines Vorgangs sich auf den Schöpfer zu berufen: ein Deus ex machina wird eben nur dann herbeigerufen, wenn das Wissen zu Ende ist. Die älteren Zoologen pflegten zu glauben, daß die bewundernswerthe Zweckmäßigkeit in der Verfassung der lebenden Wesen den Schluß auf einen intelligenten Baumeister derselben nothwendig mache. Aber schon ehe man zu den Einsichten, welche Darwin's Entwicklungslehre gewährt*), gelangt war, hätte man das Unbegründete dieses Schlusses erkennen können. Denn der Weltschöpfer müßte doch wenigstens ebenso zweckmäßig beschaffen sein, wie seine zweckmäßigsten Geschöpfe: „sollte daher", sagen wir mit Zeller**), „das Zweckmäßige nur Werk einer Zweckthätigkeit sein können, so müßte für ihn wieder eine nach Zweckbegriffen wirkende Ursache vorausgesetzt werden, und so in's Unendliche." Die zweckmäßigen Einrichtungen der Natur werden aber nicht weniger erfreulich, wenn man die Annahme abweist, daß sie zweckmäßig gemacht worden sind.

Das „Zweckmäßige" nun ist einfach das Lebenerhaltende, — das, was die Erhaltung des Einzelwesens oder der Gattung zur Wirkung hat. Wir Menschen machen uns thatsächlich unsre Fortdauer, sofern sie nicht unleidlich ist, zu einem Zwecke; wir leben nicht bloß, sondern das Leben pflegt uns auch ein Zweck zu sein, ja ein Zweck von fundamentaler Bedeutung, weil ohne Verwirklichung dieses Zweckes kein anderer zu erreichen ist: ohne Sein kein Wohlsein, Reichsein, Gutsein. Und weil nun das Leben thatsächlich für uns ein Zweck ist, so sind wir berechtigt, alle

*) Vgl. Life and Letters of Charles Darwin. Vol. I. p. 309.

**) Vgl. seinen lesenswerthen Vortrag „Über teleologische und mechanische Naturerklärung in ihrer Anwendung auf das Weltganze." (Eduard Zeller, Vorträge und Abhandlungen. II. Sammlung. S. 548.

unsre Eigenschaften, welche zur Erhaltung desselben beitragen, zweckmäßig zu nennen. Und indem wir nun dieses Verhältniß auch auf die thierische, ja auf die ganze organische Welt übertragen, pflegen wir auch in dieser die lebenerhaltenden Eigenschaften als zweckmäßige zu bezeichnen. Nun aber ist den Thieren das Leben niemals Zweck: die Vorstellung desselben oder der Erhaltung des Lebens taucht sicherlich niemals in ihrem Bewußtsein auf und kann daher auch nicht Gegenstand eines Wollens werden; die niedersten Thiere aber haben überhaupt keine Vorstellungen, sondern nur Empfindungen und Wahrnehmungen: sie haben daher überhaupt keine Zwecke; und von Zwecken der Pflanzen kann man noch weniger reden, da wir diesen nicht einmal Empfindungen zuschreiben können. Es ist also klar, daß, so weit die unter-menschliche Welt in Betracht kommt, die Bezeichnung der lebenerhaltenden Einrichtungen der Wesen als zweckmäßiger nur eine bildliche ist: denn sie schließt die Voraussetzung ein, daß das Leben ein Zweck ist, was im eigentlichen Sinne nur für den Menschen gilt. Wer also alle bildlichen Ausdrücke streng vermeiden wollte, müßte statt „zweckmäßig" oder „unzweckmäßig" überall einfach „lebenerhaltend" oder „lebenschädigend" sagen oder ähnlicher Bezeichnungen sich bedienen; was sich auch ohne besondere Schwierigkeit durchführen lassen würde: ohne irgend eine Thatsache unbezeichnet zu lassen, könnte der Zoologe, Anatom, Physiologe und Psychologe ohne das Wort „zweckmäßig" auskommen.

Schon aus diesen Betrachtungen ergiebt es sich, daß die Moral nicht auf eine teleologische Weltansicht gegründet werden kann. Das Forschen nach dem „Sinne der Welt", nach dem „Welt-Ziele" und „Weltplane", nach der von der Natur oder dem Urheber der Natur dem Menschen gesetzten „Aufgabe", geht von einer unbegründeten Voraussetzung aus; die Moral aber darf nichts, als was wissenschaftlich gesichert ist, zur Grundlage haben.

Aber sehen wir einmal von diesen Erwägungen ab, welche eine Annahme von Naturzwecken verbieten, und setzen wir voraus, daß dieselbe wissenschaftlich gerechtfertigt sei; und untersuchen wir nun, ob sich ein Naturzweck zur Grundlage der Moral machen läßt.

3. Naturzweck und moralischer Wille.

Nehmen wir also an, wir hätten den Weltzweck entdeckt. Zwei Möglichkeiten würden nun bestehen. Es würde uns entweder scheinen, daß dieser Weltzweck sich, als ein unabwendbares Verhängniß mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit vollzöge, sodaß wir demselben zuwider zu handeln gar nicht im Stande wären, — und dann würde es keinen Sinn haben, die Herbeiführung dieses, schon von selbst sich verwirklichenden Weltzwecks zum sittlichen Gebot zu machen; — oder es würde uns scheinen, daß diesem Weltzwecke zuwidergehandelt werden könnte. Warum sollten wir denselben nun, in diesem Falle, zu befördern suchen? Nehmen wir einmal an, die völlige Verwirklichung dieses Weltzweckes durchkreuzte alle unsere Wünsche und Hoffnungen und widerstritte allen unsern moralischen Bestrebungen: würden wir dann wohl den moralischen Imperativ aufstellen, diesen Weltzweck zu befördern? Sicherlich würden wir im Gegentheil das Gebot aufstellen, die Realisirung des Weltzwecks, soweit wir es vermögen, zu vereiteln; wir würden, in genau dem Maße, als wir moralisch sind, demselben entgegenzuwirken suchen. Und das sittliche Gebot, jenen Zweck zu dem unsrigen zu machen und nach Kräften zu seiner Verwirklichung mitzuarbeiten, würden wir nur dann aufstellen, wenn er uns als gut erschiene: wenn wir also, auch ohne daß wir dies für eine Beförderung des Naturzwecks angesehen hätten, ein entsprechendes Handeln für recht gehalten hätten. Was wir für gut oder böse, erstrebenswerth oder verabscheuungswürdig halten

sollen, muß nach unsern eigenen Begriffen gut oder böse, erstrebenswerth oder verabscheuungswürdig sein; und was dies ist, ergiebt sich aus unserer eigenen Natur, nicht aus etwas von diesem Verschiedenen, was dies auch sein möge. In uns also, in unserm Gemüth und Willen liegt die letzte Entscheidung über das, was zu erstreben ist und was zu meiden.

In der That sehen wir auch, daß das Streben nach dem „Naturgemäßen" so weit davon entfernt ist, als ein selbstverständliches sittliches Ziel einzuleuchten, daß die alten Christen das Natürliche gerade als das zum Bösen Verlockende ansahen. Findet sich doch in der „Deutschen Theologie" das Wort: „Darum sind die Natur und der böse Feind Eins." Nicht naturgemäß zu leben, sondern vielmehr der Natur in sich entgegenzuarbeiten, sie zu überwinden, galt der älteren Christenheit als sittliches Gebot. Sie nahmen also gerade einen Widerstreit zwischen Natürlichem und Sittlichem an; während die alten Griechen von einer Übereinstimmung beider ausgingen. Und das kam daher, weil jene eine pessimistische, diese eine optimistische Weltansicht hatten. Nicht darum, im letzten Grunde, stimmten diese in den Naturzweck ein, weil er Naturzweck war, sondern weil er nach ihrer Meinung *gut* war; ganz ebenso also wie andrerseits die alten Christen, und solche, welche sich denselben in diesem Punkte anschlossen, deshalb in den Naturzweck nicht einstimmten, weil er ihnen *schlecht*, ihren moralischen Überzeugungen zu widersprechen schien.

So hat sich uns von einer andern Seite wiederum der Schluß ergeben, daß das naturgemäße Leben nicht als Richtschnur der Moral dienen kann. Aber sehen wir auch von dieser Überlegung ab, und nehmen wir an, der Umstand, daß etwas der Zweck der allgemeinen Natur ist, sei an sich schon ein zureichender Grund, seine Verwirklichung zum sittlichen Gesetz zu machen.

4. Der allgemeine Naturzweck als Grundlage der Moral.

Was soll nun der allgemeine Naturzweck sein? Wenn wir die Antworten, welche auf diese Frage gegeben worden sind, mit einander vergleichen, so finden wir unter ihnen nichts weniger als Übereinstimmung. Und zudem geben diejenigen, welche einen solchen Naturzweck annehmen, oft selbst zu, daß derselbe sich nicht mit wissenschaftlicher Bestimmtheit nachweisen lasse, sondern nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich habe. Etwas, was so dem Zweifel unterworfen ist, sollte geeignet sein, dem Wichtigsten im Leben als Fundament zu dienen? Ein Fundament ist doch dasjenige, bei dessen Beseitigung der ganze Oberbau zusammenstürzt. Nun, wenn wir einen jener von der Spekulation aufgestellten Naturzwecke annehmen und darauf die ganze Moral gründen, und es gelingt einem Philosophen — wie es denselben in der That in Bezug auf einen jeden der vermutheten Naturzwecke gelungen ist — entscheidende Gründe gegen denselben vorzubringen, so würde die ganze Moral in Trümmer zerfallen. Man würde, wenn einmal ein solcher Naturzweck angenommen und auf ihn die Moral gegründet wäre, allen weiteren naturwissenschaftlichen und philosophischen Forschungen mit Besorgniß gegenüberstehen, weil durch dieselben ja möglicher Weise die Basis der Moral, und damit diese selbst, zerstört werden könnte; und Mancher würde es für wünschenswerth halten, aus diesem Grunde, wegen der alles Andere überragenden Wichtigkeit der Moral, alle weiteren Forschungen zu verbieten.

Die Moral ist von der höchsten Wichtigkeit: dies wird allgemein zugegeben. Warum ist sie es? Weil der Menschen Glück und Elend, Leben und Tod von ihr abhängen. Nun, wenn dies der Fall ist, so sind Leben und Glück, diese gewaltigen Wirklichkeiten, sicherlich eine bessere Grundlage für die Moral als jene problematischen Resultate problematischer Spekulationen.

5. Das der Natur des Menschen gemäße Leben.

Manche Philosophen haben dem Gebote, der Natur zu folgen, die Auslegung gegeben: es sei die Forderung, der Natur des Menschen gemäß zu leben. Untersuchen wir, ob sich diese Vorschrift besser dazu eignet, als oberstes Sittengesetz aufgestellt zu werden, als das Gebot, der allgemeinen Natur gehorsam zu sein.

Wir müssen zunächst fragen, welche Bedeutung das Wort „Natur" hier hat. Wenn unter der Natur des Menschen die Gesammtheit seiner Eigenschaften oder Kräfte zu verstehen ist, so sind offenbar die schlechtesten Handlungen nicht weniger „natürlich", als die besten: die einen so wenig wie die andern sind ein Wunder. Diesen Sinn kann das Wort „Natur" hier also nicht haben.

Es kann hier aber auch nicht den Gegensatz zu dem, was selten und ungewöhnlich ist, bedeuten; denn sonst würde ja die höchste moralische Trefflichkeit, da sie ganz ungewöhnlich ist, etwas Verwerfliches sein. „Alles Vorzügliche ist ebenso selten als schwer."

Sollte nun vielleicht „Natur" das Ursprünglichere, der Zeit nach Frühere sein? Dann würden Eigenschaften, welche jetzt allgemein hochgeschätzt werden, wie Wahrheitsliebe und allgemeines Wohlwollen — späte Erscheinungen in der Geschichte der Menschheit — zu unterdrücken und Grausamkeit zu pflegen sein. Wer die Wahrheit der Entwicklungslehre anerkennt, wird von vornherein die Meinung abweisen, daß das Frühere das Bessere sein müsse.

Nur noch eine Bedeutung scheint das Wort „natürlich" hier haben zu können, nämlich die von „nicht künstlich". Was ist nun im Menschen „natürlich", was „künstlich"? Es scheint, daß unter dem „Natürlichen" das verstanden wird, was ohne die Mitwirkung des Menschen zu Stande kommt, unter dem „Künstlichen", was

ein Werk der menschlichen Absicht und Überlegung, der Arbeit, der Erziehung ist. Die angeborenen Triebe wären also etwas „Natürliches". Aber daß man sich nicht seinen blinden Trieben überlassen dürfe, daß dieselben einer Leitung durch die Überlegung bedürfen, daß die Gesellschaft nicht bestehen könnte, wenn Jeder ihnen stets folgte, ist eine Erkenntniß, der sich Niemand verschließen kann; die Intelligenz würde sich in der That gar nicht entwickelt haben, wenn sie nicht für das Bestehen des Menschen nothwendig wäre. Und was die „Tugenden" anbetrifft, so zeigt sich bei jeder einzelnen, daß sie etwas durch Arbeit und Zucht Erworbenes, ein der „Natur" abgezwungener Sieg ist. Ohne Erziehung und Selbsterziehung giebt es keine Tugend. „Eine Kunst ist es, ein guter Mensch zu werden." Weit leichter, weit „natürlicher" pflegt es zu sein, selbstsüchtig und herrschsüchtig, als gerecht zu werden. „Die Pflicht des Menschen", sagt Mill, „ist dieselbe in Bezug auf seine eigene Natur wie in Bezug auf die aller übrigen Dinge: nämlich, nicht ihr zu folgen, sondern sie zu verbessern."

Und wie willkürlich wäre es, wenn wir von einer teleologischen Weltansicht ausgehen, das Bestehen einer Gesellschaft, einer Erziehung, einer Vernunftthätigkeit von den Zwecken der Natur auszuschließen. Das würde einfach die Existenz des Menschen als etwas von der Natur nicht Bezwecktes ausgeben heißen. Denn ohne Gesellschaft gäbe es keine Sprache und keine Entwicklung der Vernunft, und ohne Sprache und Vernunft wäre der Mensch ein Thier.

Wenn aber schließlich gesagt wird, nicht überhaupt, die Tugend sei das naturgemäße Leben, sondern sie sei die wahre, ideale, oder „die vollkommene und höchstentwickelte Natur"*), so ist klar, daß wir lediglich mit Worten abgefunden werden und nichts weiter erfahren, als daß wir handeln sollen, wie wir handeln sollen. Denn

*) Cicero, De legibus. I. 6.

was ist die wahre, ideale, vollkommene Natur? Die Natur, wie sie sein soll: und was dies ist, wollten wir eben gern wissen.

Aber nun sagt man vielleicht, wir könnten doch recht wohl feststellen, welche Bestimmung die einzelnen Organe des Menschen hätten: das Auge sei zum Sehen da, das Ohr zum Hören, die Zunge zum Reden, die Hand zum Greifen, der Fuß zum Gehen, u. s. w. Aber erfahren wir dadurch etwa, wohin wir gehen sollen und wann gehen und wann bleiben, wo zugreifen und wo nicht, unter welchen Umständen reden und unter welchen schweigen? Das allein sind doch die Fragen, auf deren Beantwortung es uns ankommt, wenn wir eine Richtschnur des Handelns verlangen.

Alle Organe und Triebe des Menschen wirken doch auf die Lebenserhaltung der Gattung hin, so sagt man nun vielleicht nach der Erhaltung der Gattung zu streben sei also das Naturgemäße: und dies ergebe ohne Zweifel eine ganz klare und bestimmte sittliche Regel. Aber wenn die „Erhaltung der Gattung" eine solche ist, und wenn gezeigt werden kann, daß sie der oberste Grundsatz der Moral ist, dann möge man die „Erhaltung der Gattung" oder das „Wohl der Menschheit" und nicht das „naturgemäße Leben" als sittliche Richtschnur angeben. Und möge man also auf die Frage, was im Leben des Einzelnen und in den gesellschaftlichen Einrichtungen recht und was unrecht ist, nicht antworten: das Naturgemäße ist recht, das Naturwidrige unrecht; sondern: das allgemein Wohlthätige ist recht und das Verderbliche unrecht. Möge man nicht sagen: Selbstsucht ist recht, oder unrecht, weil sie naturgemäß, oder naturwidrig, ist, sondern sie ist recht, oder unrecht, weil sie das allgemeine Wohl fördert, oder schädigt. Möge man nicht sagen, wie Aristoteles es that: Die Natur hat einige Menschen zur Sklaverei bestimmt und darum ist dieselbe recht, oder, wie andere Philosophen: sie hat alle Menschen zur Freiheit bestimmt und darum ist jene unrecht; sondern: das

Bestehen der Sklaverei ist recht, oder unrecht, weil es dem Wohle der Menschheit entspricht, oder widerspricht.

Die Frage nach dem Zwecke, welchen die Natur dem Menschen gesetzt hat, geht von unbegründeten Voraussetzungen aus und hat daher in der Wissenschaft keine Stelle. Wohl aber kann die Frage aufgeworfen werden, wie sich die Natur zur Moral verhält. Der Erwägung dieser Frage wenden wir uns nun zu.

6. Die Natur und die Moral.

In ebendiesem Augenblicke erfüllt namenloses Leiden allerorten die Erde und werden die ruchlosesten Verbrechen verübt; und alles dieses geschieht in Folge der Wirksamkeit der Naturgesetze. Das ungeheure Maß des Schmerzes in der Welt aber dadurch erklären zu wollen, daß man sagt, es diene zur sittlichen Besserung des Menschen, ist, wie bereits Darwin bemerkt hat, schon darum verfehlt, weil „die Anzahl der Menschen in der Welt wie Nichts ist im Vergleich mit der aller andern fühlenden Wesen und jene oft schwer leidenden ohne irgend welche moralische Besserung."

„Wir sehen das Antlitz der Natur", sagt dieser große Forscher, „vor Freude strahlend, wir sehen oft Überfluß an Nahrung: wir sehen nicht, oder wir vergessen, daß die Vögel, welche um uns her sorglos singen, meist von Insekten oder Samen leben und also stets Leben zerstören; oder wir vergessen, in wie großem Maße diese Sänger, oder ihre Eier, oder ihre Jungen, von Raubvögeln und -Thieren vernichtet werden; wir denken nicht immer daran, daß, wenngleich jetzt Nahrung überreichlich vorhanden sein mag, dies doch nicht in allen Jahreszeiten jedes Jahres der Fall ist .... Ich berechnete", sagt Darwin weiter, „hauptsächlich nach der stark verminderten Anzahl von Nestern im Frühjahr, daß der

Winter von 1854 bis 1855 vier Fünftel der Vögel auf meinem eigenen Grundstücke vernichtet habe."*)

*) Und wie war es in diesem Frühjahr, 1888, in Deutschland? Die „Vossische Zeitung" berichtete darüber am 24. März: „Ist der harte und langandauernde Winter für das Wild und die Vögel schon an sich sehr ungünstig gewesen, so hat das Wetter der letzten Tage geradezu Verheerungen unter der Thierwelt im Freien angerichtet. Seit Montag früh bedeckt in Niederschlesien auf weite Strecken eine zolldicke Glatteiskruste Felder und Wiesen. Tausende von Lerchen und andere am Erdboden sich aufhaltende Vögel sind, wie aus dem Lübbener und Sprottauer Kreise berichtet wird, unter dieser für sie undurchdringlichen Eisdecke elend umgekommen. Oberförster Klopfer in Primkenau fand unter vielen mit ihren Rändern an der Schneeschicht haftenden durchsichtigen Eisscheiben Lerchen eingeschlossen, die sich nach Zertrümmerung der Scheiben in die Luft erhoben. Aber nur in den seltensten Fällen hat eine Befreiung der eingefrorenen Thierchen stattgefunden. Auch der erste Wurf Hasen ist durch die kalte Witterung vernichtet und die Rehe haben sich, wie die zahllosen blutigen Fährten zeigen, beim Durchtreten durch die Eiskruste massenhaft Verletzungen zugezogen. In Oberschlesien findet man nach beendeter Schneeschmelze viele verendete Rehe, deren Tod durch Verhungern herbeigeführt ist." In derselben Zeitung sagte Carus Sterne, bei seiner Besprechung der Biographie Darwin's: „Dem Naturforscher wird vor Allem das Verhältniß von Gott und Welt vor Augen bleiben, und die Schwierigkeiten, deren befriedigende Erklärung selbst den spitzfindigsten Theologen niemals gelungen ist, drängen sich ihm mit zehnfachem Gewicht auf. Hekatomben unschuldiger Thiere sieht er beständig dem Blutdurst und manchmal einer bloßen Feinschmeckerei wilder Thiere zum Opfer fallen, wie jene blinden Fische des Tiberiassees, denen ein schnucker Haubentaucher (Podiceps cristatus) mit wohlgezieltem Schnabelhiebe die Augen aushackt. Auch dem Gewimmel jener für ihre Mitgeschöpfe unbedingt schädlichen und widerwärtigen Schmarotzer, der Cholera-, Pocken- und Milzbrandpilze, der Krätzmilben, Eingeweidewürmer, der mit unehrlichen Waffen kämpfenden Skorpione und Giftschlangen u. s. w., u. s. w. kann der Forscher seine Augen nicht verschließen Haben sich doch sogar unter den Theologen nur sehr wenige dazu verstanden, das Dasein dieser Plagegeister ihrem grundgütigen

Salter, der diese Worte Darwin's anführt, bemerkt dazu in seiner „Religion der Moral" (S. 178): „Thatsache ist, daß der ‚himmlische Vater', von welchem Jesus sprach, wahrscheinlich mehreren seiner Geschöpfe Nahrung und Schutz versagt, als er damit wirklich versieht. Wenn er dies nicht thäte, so würde die Erde bald von der Nachkommenschaft eines einzigen Paares derselben bedeckt sein. Daher entsteht oft ein Kampf um's Dasein, der in seiner Härte und Unbarmherzigkeit kaum von irgend etwas übertroffen werden kann, was unsre Einbildungskraft sich vorzustellen vermag. Und wird nicht auch der Mensch betroffen von diesem großen Processe, welcher die ganze Natur beherrscht? Und wird nicht oft auch er ebenso von dem Kampfe bedrängt und ebenso sorglos seinem Schicksal überlassen von seinem ‚himmlischen Vater'?" Und John Stuart Mill sagt: „Die Eigenschaft der kosmischen Kräfte, welche, nächst ihrer Größe, jeden, der seine Augen nicht dagegen verschließt, am stärksten frappiren muß, ist ihre absolute Rücksichtslosigkeit .... Um es mit nackten Worten zu sagen: fast Alles, was den Menschen, wenn sie es einander thun, den Tod durch den Strang oder das Gefängniß zuzieht, thut die Natur alle Tage .... Die Natur pfählt Menschen, zermalmt sie, wie wenn sie auf's Rad geflochten wären, wirft sie wilden Thieren zur Beute vor, verbrennt sie, steinigt sie wie die ersten christlichen Märtyrer, giebt sie dem Hungertode preis, läßt sie erfrieren, tödtet sie durch das rasche oder langsame Gift ihrer Ausdünstungen

Schöpfer aufzubürden, und lieber dem Teufel in die Schuhe geschoben. Hundert andere Räthsel, deren Unlösbarkeit für die Orthodoxie dem Laien kaum jemals vor Augen tritt, wie die Mißgeburten, angeborene Krankheitsanlagen, rudimentäre und unzweckmäßige Bildungen u. s. w. treten hinzu, um dem Naturforscher die Annahme: alle diese Mängel und Leiden der Welt, welche Schuldige und Unschuldige dahinraffen, seien im Einzelnen beabsichtigt, unerträglich zu machen."

und hat noch hundert andere scheußliche Todesarten in Reserve, wie sie die erfinderische Grausamkeit eines Nabis oder Domitian nicht ärger zu ersinnen vermocht hat. Alles das thut die Natur mit der hochmüthigsten Mißachtung alles Erbarmens und aller Gerechtigkeit, indem sie ihre Pfeile und zwar unterschiedslos auf die Edelsten und Besten wie auf die Schlechtesten und Gemeinsten, — auf die, welche die reinsten und erhabensten Zwecke erstreben, oft in Folge ihrer edelsten Handlungen und, wie es scheinen könnte, als Strafe für diese, entsendet."*) — Diese Worte jener ausgezeichneten Männer — Worte, deren Wahrheit Niemand bezweifeln kann, — reichen hin zum Beweise der Behauptung, daß die Natur nicht den Charakter eines moralischen Wesens hat.

Aber die Natur hat auch nicht den Charakter eines unmoralischen Wesens. Denn alle diese „Grausamkeit" und „Rücksichtslosigkeit" ist nicht etwas Böses, nicht Ungerechtigkeit, denn sie ist nicht etwas Gewolltes. Unsre moralischen Urtheile gehen auf Willensbeschaffenheiten, und die Natur hat keinen Willen.

Der Natur ist der sittliche Mensch nicht theurer, als der unsittliche; denn die Natur hat keine Gemüthsbewegungen, keine Liebe und keinen Haß. Aber in der Welt hat nur das Sittliche dauernden Bestand, und das Unsittliche ist dem Untergange geweiht. Denn das Sittliche ist ja nichts Anderes als das Lebenerhaltende, das Unsittliche nichts Anderes als das Lebenzerstörende.

Vergegenwärtigen wir uns, welche Bedeutung jenes große, von Darwin entdeckte Gesetz für das Leben der Menschheit hat. Das „Selektionsprincip", das Gesetz, daß die den Lebensbedingungen am meisten entsprechenden Wesen im Kampfe um's Dasein überleben, ist ein Ausdruck dessen, was geschieht, nicht dessen, was geschehen soll: es ist ein Naturgesetz, kein Sittengesetz. Wir sind diesem Naturgesetze des organischen Lebens unterworfen, wie wir

*) Mill, Über Religion. S. 24 u. f. der Deutschen Ausgabe.

dem Gesetze der Gravitation oder dem von der Erhaltung der Kraft unterworfen sind: ganz ohne Rücksicht auf unser Wollen. Die „natürliche Auslese" ist ein Agens, welches, als der allgemeine Regulator des Lebens, auf die thatsächliche Beschaffenheit des in der organischen und animalen Welt jetzt Bestehenden hingewirkt hat; sie ist die allgemeine Naturmacht, welche auch das Menschenleben regelt. Und was sehen wir in diesem? Entsetzlich viel physisches und moralisches Elend: welches durch jenes Gesetz nicht verhindert, sondern zum Theil erzeugt ist. Das Leid der Welt unabläßig durch unser zweckbewußtes Handeln zu bekämpfen, machen wir uns zur Aufgabe, indem wir die Welt, wie sie ohne unser Zuthun ist, nicht für die „beste der möglichen", sondern für eine solche halten, an deren Verbesserung wir zu arbeiten haben. Was in Folge der Wirksamkeit der allgemeinen Naturkräfte geschieht, kann uns keine sittliche Norm sein; denn sie erzeugen auch alles Schlimme.

Jenes Gesetz besagt, daß dasjenige Wesen, welches die vortheilhafteste Beschaffenheit besitzt, seiner „Umgebung", den Bedingungen seiner Existenz am besten angepaßt ist, die meiste Aussicht hat, sich zu erhalten und zu vermehren; und das gilt, wie für alle anderen, so auch für die Menschenwesen. Die „Passendsten", „Geeignetsten", „Tauglichsten" überleben. Unter den Lebensbedingungen des Menschen haben wir die physischen und die socialen zu unterscheiden. Welches ist nun die moralische Beschaffenheit, welche den damit Ausgestatteten überleben macht? Das Princip der „natürlichen Auslese" ist ein Naturgesetz, kein Sittengesetz; ihm widerspricht daher nichts in der Geschichte der Menschheit, — nicht die Kreuzigung Christi, die Vergiftung des Sokrates, die Verbrennung des Bruno. Christus, Sokrates, Bruno waren in ihrer socialen Umgebung nicht die „Geeignetsten", ihr Untergang war gerade die Folge ihres Charakters. Es kommt ganz

auf die besondere Beschaffenheit einer Gesellschaft an, wenn bestimmt werden soll, wer der in ihr Überlebende sein wird. „Es giebt natürlich," wie Everett sagt, „gewisse Arten und Grade der Unsittlichkeit, welche überall für den Erfolg verhängnißvoll sind. Ein gewisser Grad von Ehre, lehrt uns das Sprichwort, ist nothwendig, wenn man in einer Gesellschaft von Dieben seine sociale Stellung bewahren will. Aber außer der Vermeidung der gröbsten und offenbarsten Verletzungen des socialen Vertrages giebt es nichts, was überall und stets durch die Anforderungen der socialen Umgebung ausgeschlossen wird. Der Mann, der in den früheren Zeiten der römischen Republik für den Erfolg geeignet war, würde ihn in der späteren Zeit des Kaiserreichs verfehlt haben; und einer, den die socialen Elemente des Kaiserreichs emporhoben, würde in den Tagen der Republik schlecht gefahren sein .... In der That, die Gesellschaften, in welchen die höchsten und edelsten moralischen Eigenschaften ein Geleitschein für den Erfolg sind, sind sehr selten." *)

Aber dies ist nicht das letzte Wort, welches über den „Darwinismus" in seiner Stellung zur Moral zu sagen ist. Das Gesetz der natürlichen Auslese regulirt nicht nur das Leben der Einzelnen, es richtet auch über das Schicksal der Geschlechter und Völker. Wohl können in einer Gesellschaft Selbstsucht, List und Verschlagenheit und unterdrückende Gewaltthätigkeit, oder kriechende Unterwürfigkeit und Gesinnungslosigkeit, oder Schwelgerei und Prunksucht gute Chancen für das Emporkommen, das „Carrière-Machen" sein; wohl können Menschen von solchen Eigenschaften in einem Staate die beste Aussicht haben, sich und ihre Familie zu erhalten, — während der, welcher die Ungerechtigkeit, die Lüge und Heuchelei haßt, untergeht. Aber doch hat das Böse keinen

*) C. C. Everett, The New Ethics, in The Unitarian Review. October 1878. S. 416 u. f.

dauernden Bestand. Eigenschaften, es ist wahr, vererben sich; aber nicht in der nämlichen Verbindung, wie sie beim Vater oder bei der Mutter vorhanden waren: unmoralische Eigenschaften, wie die genannten, sind nicht immer in jener passenden Verbindung, die bei einer gewissen Gesellschaftsverfassung den Erfolg verbürgt. Lassen wir, in Folge der Vererbung oder der Erziehung, noch eine andere Eigenschaft in die Charakterverfassung eintreten oder eine bestimmte Eigenschaft ausfallen, so kann jenes „glückliche Gleichgewicht" gänzlich dahin sein, welches den Erfolg sicherte. Die Chancen, daß die Nachkommen von Menschen, welche jene argen Charaktereigenschaften besaßen, lange erhalten bleiben, — daß sie nicht über kurz oder lang in Folge von Zusammenstößen mit den Geboten der Gesundheit oder den Gesetzen des Staates oder den Anforderungen der Gesellschaft zu Grunde gehen, — diese Chancen sind nicht sehr groß. Und das Gesetz der natürlichen Auslese richtet auch über das Leben der Völker; und in diesem offenbart sich in ungleich höherem Maße als im Einzelleben, daß „der Tod der Sünde Sold" ist. Sollte in einer Gesellschaft die Meinung überhand nehmen, der „Kampf um's Dasein" rechtfertige oder fordere gar eine rücksichtslose Verfolgung der eigenen Interessen, eine Unterdrückung und Ausbeutung der Schwachen durch die Starken, eine Vernichtung des Leidens durch Vernichtung der Leidenden, eine Entwurzelung des Gewissens und der Naturstimme des Mitleids, die gegen ein solches Thun Einspruch erheben; sollte in einer Gesellschaft die Selbstsucht fortgezüchtet und physische Stärke und raffinirte Klugheit das höchste Ideal werden: so würde ein solches Gemeinwesen dem Untergange nahe sein; denn es hat an seiner eigenen Auflösung gearbeitet durch Billigung eines „Kampfes Aller gegen Alle", der, seinen Regeln zu Folge, in jedem Augenblick eintreten darf, in welchem eine Gemeinschaft der Interessen nicht stattfindet. Mögen Zeiten

der Noth und Gefahr, Zeiten des nationalen Krieges eintreten, und wir werden sehen, was das Schicksal einer Gesellschaft sein wird, in welcher Vaterlandsliebe, Aufopferung, idealer Sinn, Ehrfurcht vor Treue und Gerechtigkeit nur ein Gegenstand des Spottes war. „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht."

Alle positiven, menschlichen Autoritäten stehen unter der „Autorität der Lebensbedingungen." Wenn jene sich an die Natur der Dinge nicht kehren, wenn sie die Grundlagen des socialen Lebens antasten, so müssen ihre Bestrebungen schließlich zerschellen an der Macht dieser „unpersönlichen Autorität."*) „Gerechtigkeit erhöhet ein Volk; aber die Sünde ist der Leute Verderben."

So ist denn die „natürliche Auslese" eine Macht des Gerichts, indem sie nur das Gerechte bestehen, das Böse aber untergehen läßt. Diese Erkenntniß wird uns ermuthigen in unserm Streben nach dem Guten und im Kampfe wider das Schlechte. Aber hüten wir uns, die wahre Bedeutung jenes Gesetzes zu verkennen: zu verkennen, daß es nur eine Macht des Gerichts ist. Das Gesetz der natürlichen Auslese ist ein Naturgesetz und sagt aus, was unfehlbar geschehen wird. Und was ist dies? Das Schlechte wird untergehen und das Gute bestehen bleiben — das Dasein des Guten vorausgesetzt! Wenn jenes Gesetz das Gute „auswählen" soll, so muß dieses vorhanden sein. Es widerspricht nicht jenem Gesetz, daß die ganze Menschheit ausstirbt: wie ja thatsächlich unzählige Arten ausgestorben sind; es folgt gerade aus jenem Gesetz, daß sie aussterben muß — wenn sie schlecht wird. Nicht ohne uns, sondern durch uns, durch unser zweckbewußtes Wollen wird die fortschreitende Entwicklung herbeigeführt.

Das Analogon der Gerechtigkeit, das in dem Walten jener kosmischen Macht zu erkennen ist, kann unserm Gerechtigkeits-

*) Vgl. W. H. Rolph, Biologische Probleme: zugleich als Versuch einer rationellen Ethik. 2. Aufl. Leipzig, 1884.

bedürfniß nicht Genüge thun. Es erscheint uns nicht als eine ausreichende Sühne eines bösen Lebens, daß die Sünden heimgesucht werden an den Kindern bis in's dritte und vierte Glied; sondern wir fordern, daß einem Jeglichen selbst gegeben werde nach seinen Werken. Wird ein Mensch, der, fühllos gegen das Ergehen seiner Kinder, sie verwahrlost, sie grausam behandelt, sie zu Verbrechern erzieht, dadurch bestraft, daß seine Kinder zu Grunde gehen? Wird ein Staatsmann, der durch seine, nur den persönlichen Vortheil verfolgenden Maßregeln seine Nation moralisch und intellektuell erniedrigt, bis zu seinem Tode aber in Macht und Ansehen verbleibt, dadurch bestraft, daß sein Staat bei der nächsten Katastrophe zusammenbricht? In der That, alle unsre Bestrebungen, Gerechtigkeit herzustellen, würden ganz überflüssig sein, wenn der, nicht vom Menschen geregelte Naturlauf sie schon von selbst herbeiführte.

Wir können, nach Alledem, nur in einem sehr beschränkten Maße jenem berühmten Ausspruche beistimmen, daß „eine ewige Macht, nicht wir, für Gerechtigkeit wirkt." Es gehört zum Begriffe der gerechten und der ungerechten Handlungen, daß sie auf die Förderung oder Schädigung des Lebens der Menschheit abzielen; wir können es daher nicht als ein besonderes „Gerechtigkeitsprincip der Natur" bezeichnen, daß wirklich das Gerechte das Leben der Menschheit fördert und das Ungerechte es schädigt. Und das Analogon von Wohlwollen, welches man der Natur zuschreiben kann, weil die Grundverfassung des Menschen, wie sämmtlicher lebender Wesen, auf das Wohl der Gattung gerichtet ist und alle seine Grundtriebe daher gut sind und nur zu regeln, nicht auszurotten sind, — dieses „Wohlwollen" ist die unumgängliche Bedingung des Daseins der lebenden Wesen: welche längst ausgestorben wären, oder vielmehr sich gar nicht hätten entwickeln

können, wenn ihre Grundeigenschaften nicht auf die Erhaltung des Lebens gerichtet wären.

Alles, was ist, gehört zur Natur. Die Menschen, die guten wie die bösen, wurzeln in ihrem innersten Wesen. Die eigentliche Antwort auf die Frage, wie sich die Natur zu den Idealen der Gerechtigkeit und Güte verhält, wäre die Bestimmung, wie die selbstbewußten Wesen der Welt, d. i. die der Gerechtigkeit und Güte fähigen Theile der Natur, sich zu jenen Idealen verhalten. Und bei der Beantwortung dieser Frage wäre nicht nur die Gegenwart und die Vergangenheit, sondern auch die Zukunft der Menschheit und die Beschaffenheit der moralischen Wesen auf den anderen bewohnten Himmelskörpern festzustellen. Wir können jene Frage also nicht beantworten.

Die Schlüsse auf die Zukunft der Menschheit sind unsicher. Wir hoffen, daß die nach uns kommenden Geschlechter besser und glücklicher sein werden, als wir; und diese Hoffnung hat auch die wissenschaftliche Wahrscheinlichkeit für sich. Denn die Menschheit im Ganzen ist bisher immer lebenskräftiger und mächtiger geworden: ihre gewaltige Vermehrung beweist allein schon, wie verkehrt jene alten Meinungen von der zunehmenden Sündhaftigkeit das Menschengeschlechts sind. Die menschliche Intelligenz hat sich in dem bisherigen Verlaufe der Menschheitsgeschichte gesteigert, und sie wird ohne Zweifel noch weiter wachsen; die Erfahrung, das Wissen um die Natur und um den Menschen, hat sich fortgesetzt bereichert, und es wird weiter zunehmen; die Mitempfindung fremder Gemüthszustände hat sich immer höher entwickelt, und sie wird noch mehr an Kraft und Umfang gewinnen; die fortschreitende Civilisation wird die Völker in immer regeren Verkehr, in immer engere Verbindung und Verbrüderung bringen. Die moralischen Gemüthskräfte werden sich immer freier und stärker entfalten. Einst wurde in den sittlichen Regelungen der

Völker nur das Wohl des eigenen Stammes berücksichtigt: nicht einmal der bloße Begriff einer Tugend der allgemeinen Gerechtigkeit und des allgemeinen Wohlwollens — einer Gerechtigkeit und eines Wohlwollens auch gegen den Fremden — war vorhanden. Und wie bisher die moralischen Ideale höher und edler geworden sind, so werden sie auch in Zukunft immer vollkommener werden. Aber es sind auch neue und raffinirtere Arten des Lasters emporgewuchert; welche freilich den Keim ihrer Selbstzerstörung stets in sich tragen. Wird nicht immer „das Gewebe des menschlichen Lebens ein gemischtes Garn sein, Gutes und Böses durch einander"? Wird nichts stets der Kampf des Guten gegen das Böse bestehen bleiben und niemals „vollkommenes Recht regieren"? Und welches wird das Verhältniß der guten Kräfte zu den bösen sein?

Wir wissen es nicht. Wir hoffen, daß einst ein Reich der Gerechtigkeit wirklich sein werde. Aber das wissen wir, daß im Menschen, wie die Anlagen zum Schlechten, auch die zu allem Höchsten und Besten liegen, daß er eine ganze Welt von Möglichkeiten des Vollkommenen in sich birgt. Und wir wissen, daß jede einzelne edle Persönlichkeit eine segenzeugende Kraft hat und durch ihr Beispiel Viele besser macht.

7. Der Mensch und das Weltall.

Welches ist nun, dem Weltall gegenüber, die würdige Haltung des Menschen? „Eyn Christenmensch ist eyn freyer Herr, yber alle Ding, vnd niemandt vnterthan", so sagte Martin Luther*). Der moderne Mensch fühlt sich auch dem Universum gegenüber nicht als Unterthan, sondern als freier Herr. Er wirft sich vor der Welt nicht in den Staub, sondern steht aufrecht. Er ist

*) Von der Freyheit eyns Christenmenschen. Vuittenbergan 1521.

selbst ein Theil der Welt, eine „freie Thatsache", wie die Welt überhaupt; und zwar ist er in der uns bekannten Welt die höchste. In sich aber empfindet er das Gewissen als das Oberste. Der durch sein Gewissen bestimmte Mensch hat sich vor Nichts zu beugen, sondern Alles unter seine Oberhoheit zu bringen. Die Gewissenskraft ist die souveränste Naturmacht. Sie allein hat Heiligkeit. „Der bestirnte Himmel über uns" ist uns kein Gegenstand der Anbetung: „Das moralische Gesetz in uns" verbietet uns, überhaupt etwas anzubeten. Wer anbetet, entsagt seinem freien Willen, seiner freien Prüfung, seiner persönlichen Selbstständigkeit: er entsagt der Führung seines Gewissens. Die untermenschlichen Naturkräfte mögen in ihren Wirkungen das Gefühl der Erhabenheit hervorrufen: aber es ist nur die Erhabenheit, welche der physischen Größe, Macht und Gewalt eigen ist: und dieses ästhetische Gefühl, dieses Gefühl des Staunens, welches dem der Furcht und des Schreckens sehr nahe kommen kann, hat mit einem moralischen Gefühle nichts gemein: Ästhetisch-Erhabenes und Moralisch-Erhabenes sind so verschieden wie Macht und Recht. Der Blitzstrahl, der den vorzüglichsten Menschen bei seiner edelsten Handlung zerschmettert, ist kein Gegenstand der Achtung.

Und so auch ist das Gefühl des Mysteriösen, welches der Mensch oft der Natur gegenüber empfunden hat, kein moralisches Gefühl. Dem Wilden mag fast die ganze Natur mysteriös erscheinen: er hat ihr gegenüber das Gefühl der Unsicherheit und der Furcht: er kennt die Dinge und Vorgänge der Natur noch nicht, er weiß nicht, was er von der nächsten Minute zu erwarten hat, er weiß nicht, ob nicht um ihn her versteckte feindliche Gewalten lauern, denen er zum Opfer fallen kann. Seine Vernunft ist schwach, und seine ungeregelte Einbildungskraft bevölkert die Welt mit unheilvollen Wesen, vor denen er sich knechtisch erniedrigt. Die Redensart, welche man zuweilen hören kann:

Alles in der Natur sei mysteriös, hat keinen Sinn; denn das Wort „mysteriös" bekommt Bedeutung nur durch seinen Gegensatz, das Klare, Offenbare, Erkannte, Verständliche, und wenn nichts klar, so ist auch nichts mysteriös, ebenso wie nichts klein, wenn nichts groß ist.*)

In dem Geiste des modernen, wissenschaftlich gebildeten Menschen herrscht der Natur gegenüber ein anderes Gefühl, welches dem des Vertrauens verwandt ist. Die wissenschaftliche Forschung hat ihn erkennen lassen, daß die Natur in ihren Vorgängen gleichförmig gewesen ist, daß sie unter denselben Umständen stets dieselben Erscheinungen herbeigeführt hat: er vertraut darauf, daß sie zuverlässig ist, daß sie auch in Zukunft unter den gleichen Bedingungen gleiche Vorgänge geschehen lassen wird. Und er sucht sich nun mit den Verfahrungsweisen der Natur immer vollständiger bekannt zu machen, um darnach sein Verhalten immer zweckmäßiger einzurichten. Oft hat man unter einem „naturgemäßen" Handeln in Wirklichkeit nichts weiter als ein intelligentes, vernünftiges, weises Handeln verstanden, ein solches, das, auf die Kenntniß der Naturgesetze sich gründend, zu seinen Zwecken die rechten Mittel wählt.

Die rechten Mittel zu unsern Zwecken werden uns durch die Natur angegeben: wir machen jene nicht, wir finden, wir entdecken sie, — wir sind bei der Verwirklichung unsrer Zwecke gänzlich von der Natur abhängig. Wer den ursächlichen Zusammenhang der Dinge, die unerbittliche Konsequenz der Natur unbeachtet läßt, wer es vergißt, daß es nicht von unserm Wollen und Wünschen abhängt, welche Folgen die Vorgänge haben, der wird sein Ziel nicht erreichen, der wird vielleicht den Tod ernten, wo er Leben zu säen meinte. Wir schaffen die Eigenschaften der Dinge nicht, wir finden sie vor. Wir machen nicht die Wirkungen, welche

*) Vgl. Bain, Practical Essays, S. 55.

dieser oder jener Stoff auf den menschlichen Organismus ausübt, sie geschehen ohne uns und trotz unsrer. Von uns hing es vielleicht ab, jenen Stoff mit dem menschlichen Organismus in Berührung zu bringen; aber wenn dies einmal gethan ist, können wir die Folgen dieses Ereignisses nicht nach unserm Willen modeln. Die Bedingungen der Gesundheit und des Glückes eines Menschen sind durch die eigenste Verfassung der Welt gegeben; und wenn wir ihn gesund und glücklich machen wollen, so müssen wir den ewigen und unveränderlichen Naturgesetzen gemäß verfahren, von welchen Gesundheit und Glück abhängen. Und ebenso, wenn wir die Wohlfahrt eines Volkes oder das Heil der Menschheit befördern wollen, so müssen wir die Naturgesetze beachten, von welchen diese Erscheinungen geregelt werden. Es kommt nicht selten vor, daß Staatsmänner sich an diese Naturgesetze nicht kehren, daß sie sich bei der Frage, was wirklich dem Wohle der Gesellschaft dient, über die gesichertsten Ergebnisse der Erfahrung der Menschheit hinwegsetzen und durch diplomatische Künste die Folgen ihrer Maßregeln nach ihrem Belieben lenken zu können vermeinen; es kommt vor, daß sie durch Ertödtung freier Selbständigkeit und persönlicher Energie, durch Unterdrückung wahrer Vaterlandsliebe, durch Begünstigung knechtischer Gesinnung und feiger Meinungsverleugnung, durch Entfesselung eines Interessenkampfes und Aufhetzung der Parteien gegen einander, durch Korruption der Presse und der öffentlichen Meinung, ihre Zwecke am besten erreichen und doch das Unheil fern halten zu können vermeinen, welches ihr Regierungssystem, der Erfahrung der Vergangenheit gemäß, haben muß: aber es kommt nicht vor, daß die Natur einmal zu Gunsten solcher Menschen eine Ausnahme macht, daß sie die gesetzlichen Folgen nicht eintreten läßt, daß sie die Unterbindung oder Vergiftung der Lebenssäfte eines Volkes zu einer heilsamen Maßregel macht. Grundsatzloses, nur die augenblicklichen Folgen beachtendes Handeln — zuweilen „Realpolitik“ genannt — ist etwas gar Unsicheres und Gefährliches.

Absolut, ewig gültig, unveränderlich wie die Naturgesetze sind auch die idealen Sittengesetze: denn diese sind nichts anderes als die Gesetze, von welchen die Verwirklichung des Zieles der Gebote des Gewissens, das allgemeinmenschliche Wohl, abhängt. Darum konnte Cicero sagen: „Ich sehe, daß die Weisesten der Überzeugung gewesen sind: das Gesetz sei weder von Menschenwitz erdacht, noch irgend ein Volksbeschluß, sondern etwas Ewiges, was das ganze Weltall verbinden sollte als die Richtschnur des Gebietens und Verbietens.“*) Die Moral bringt uns allerdings in innigste Beziehung zur Verfassung des Universums: aber nicht dadurch, daß wir durch dessen Erforschung unsre höchsten Zwecke uns geben zu lassen haben, sondern dadurch, daß wir die Mittel ausfindig machen müssen, welche zu dem, von unserm Gewissen gesetzten höchsten Zwecke führen.

Der moderne moralische Mensch verehrt das untermenschliche Naturwalten nicht, sondern er studiert und beherrscht es, er läßt es seinen guten Zwecken dienen. Das Weltall wird bewußte Wesen enthalten, welche den Menschen an geistiger Kraft hoch überragen; aber wir kennen sie nicht, wir kennen außer uns nur Existenzen, die unter uns stehen; und überall und stets, auf dem Planeten irgend einer andern Sonne wie auf unsrer Erde, werden die höheren Kräfte die niederen zu bändigen und ihrer Botmäßigkeit zu unterwerfen haben. Wer die Gesetze der Natur erkannt hat und dieser Erkenntniß gemäß handelt, dem dienen die Naturkräfte bereitwillig bei der Verwirklichung der edelsten Zwecke; aber sie gehorchen ihm nicht minder auch, wenn er die verwerflichsten Zwecke verfolgt. Die Aufgabe des Menschen ist nicht, der nicht-

*) Cicero, De legibus, Lib. II. cap. 4.

menschlichen Natur freien Lauf zu lassen — was unvernünftig, ja unmöglich wäre: unvernünftig, weil dann alles Handeln überflüssig wäre, unmöglich, weil der Mensch nicht in Regungslosigkeit verharren kann, jeder Schritt und Tritt aber Veränderungen in der Natur hervorruft. Seine Aufgabe ist nicht, das Verfahren der Natur nachzuahmen — was unmoralisch wäre: da die Natur beständig Dinge thut, welche, wenn ein Mensch sie mit Bewußtsein thäte, die ärgsten Verbrechen sein würden. Sondern seine Aufgabe ist, die Natur zu moralischen Zwecken zu leiten, und zu verhindern, daß sie bösen diene. „Der Triumph des Geistes über mechanisches Getriebe, der verantwortlichen Moralität über unverantwortliche Kraft herbeizuführen, ist unser Beruf." So sagt Felix Adler.*) Und Salter**): „Das Ideal der alten Religionen ist an sich von dem der neuen nicht wesentlich verschieden. Die alten jedoch sagen: Das Ideal herrscht wirklich; die neue wird sagen: Laßt es herrschen. Die alten Religionen scheinen uns in die Geheimnisse dessen einzuführen, was hinter dem Schleier liegt: die neue bemächtigt sich dieser Geheimnisse und macht sie in ihrer ganzen Hoheit zum Ziel und Gesetz des menschlichen Lebens." Und Stanton Coit sagt:***) „Wir haben das Bewußtsein, daß wir alle Mächte mehr und mehr zum Dienste der allgemeinen Wohlfahrt gewinnen können. Nicht nur die Triebe und Wünsche der menschlichen Brust, sondern auch, vermittelst der Wissenschaft, die Gewalten des organischen Lebens und die kreisenden Kräfte der unbeseelten Natur. ‚O alle ihr Mächte des Herrn, ihr Sonne und Mond, ihr Sterne des Himmels, ihr Regen und Thau, ihr müßt euch mit uns verbinden, die Welt von Elend und Sünde

*) Felix Adler, Creed and Deed. S. 127.

**) W. M. Salter, Die Religion der Moral. S. 9.

***) Stanton Coit, Ethische Kultur als eine Religion für das Volk. S. 160.

zu erlösen!' Die Moral ist keine Privatangelegenheit. Die Moral ist das Weltall unter Leitung selbstloser Liebe. Die lebhafte Empfindung davon, daß die Macht, welche sich in der Natur offenbart, dazu gebracht werden kann, uns treu und gehorsam zu sein, macht uns kühn für das Rechte und ausdauernd in der Bekämpfung des Unrechts."

Aus der Meinung, daß die Natur ein Gegenstand der Verehrung sein müsse, würde sich die Folgerung ergeben, daß der Naturlauf nicht verändert werden dürfe. Und in der That sind von den ältesten Zeiten an bis auf die Gegenwart Versuche, in noch nicht dagewesener Weise in die Natur einzugreifen, als irreligiös bekämpft worden. Eine, den Zorn der Götter herausfordernde Vermessenheit war es dem griechischen Empfinden, als Xerxes die Landzunge zwischen dem Vorgebirge Athos und dem Festlande durchstechen ließ und die beiden Küsten des Hellespontes durch Schiffsbrücken verband.*) Und ebenso wurde es vielfach als ein gotteslästerliches Unterfangen angesehen, als Franklin den Blitz unschädlich zu machen suchte; und noch jetzt vielleicht halten Manche gewisse Untersuchungen der Naturforscher für ein vorwitziges Eingreifen in die Geheimnisse der Gottheit.

Den Gegnern des Theismus und des Pantheismus hat man zuweilen vorgeworfen, sie höben allen Sinn, alle Bedeutung des menschlichen Lebens auf. In Wahrheit aber hat das Menschenleben mehr „Sinn", mehr „Bedeutung", wenn nicht der Gottheit oder dem All die Aufgabe zugewiesen wird, unser Werk zu thun, sondern wir erkennen, daß wir allein es sind, von denen es abhängt, Gerechtigkeit und Liebe in der Welt herrschen zu machen. Der Pantheismus, wie der Theismus, kann unser Verantwortlichkeitsgefühl schwächen. Genüge uns die Erkenntniß, daß die Natur nicht der Moral entgegenwirkt, daß sie dazu geleitet wer-

*) Leopold Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. II. Bd. S. 83.

den kann, der Sache des Guten zu dienen, und haben wir Glauben an die Kraft des Guten im Menschen.

Wir leben nicht in einem moralischen Kosmos, und wir können daher die Welt, so wie sie ist, nicht verehren; aber wir leben auch nicht in einem moralischen Chaos. Unser Leben erhält sittlichen Werth dadurch, daß wir unsre Welt dem Ideal eines moralischen Kosmos näher bringen. Und wir fühlen gegen die Natur etwas wie Dankbarkeit dafür, daß sie uns dies ermöglicht, und etwas wie Dankbarkeit überhaupt für alle die vielen Güter, die sie uns schenkt. Aber wenn wir selbst in einer glücklichen Lage uns befinden und wohl Ursache haben, mit unserm Loose zufrieden zu sein, so vergessen wir doch nicht die, welche nicht glücklich sind, — welche das Räderwerk der Natur zermalmt. Und wenn unser Leben lebenswerth ist, bleiben wir dessen wohl eingedenk, *wem* an erster Stelle wir dies verdanken: bleiben wir uns bewußt, daß unsre Mitmenschen es sind, durch deren unausgesetzte Arbeit unsre höchsten Güter erzeugt werden: und richten wir daher nicht auf das Fühllose, sondern auf das Menschengeschlecht die Kraft unsres Dankes. Dem All der Dinge fühlen wir uns im Innersten verwandt, denn wir sind ja selbst ein Stück davon, wir stehen in wirklicher Verbindung mit den entferntesten Gestirnen, wir *wurzeln* in der allgemeinen Natur. Vieles im Universum ist unter uns, aber das *Universum* ist nicht unter uns, denn wir und die höchsten Geister sind ja selbst Theile des Universums. Die kosmischen Mächte außer uns bringen nicht von selbst eine gerechte Ordnung der Dinge hervor; aber sie hindern nicht, daß wir sie schaffen. Die allgemeinen Thatsachen aber, welche auch durch den vereinten Willen der ganzen Menschheit nicht zu beseitigen sein würden, — wie der Tod, — sind Dinge, mit denen man sich befreunden kann.

Nur, wer die ganze Stimme der Natur
Heraushört, dem wird sie zur Harmonie.
Hier nah' vor meinen Füßen weint ein Kind —
Und rings im Grünen singen hundert Vögel;
Dort morschet eine altbejahrte Eiche —
Und drunter nicken junge Blüthenbäume
Sich freundlich zu; dort schallen Grabgesänge
Vom Schlafgemach der Todten — und vom Walde
Her seh' ich eine luft'ge Hochzeit schweben;
Nun seh ich selbst durch den halboffnen Sarg
Den Todten liegen — sieh, und durch den Spalt
Zwei kleine blühnde Kinder still sich wundern,
Und oben zieh'n die Wolken, unbekümmert
Um all' das unten, ihren ew'gen Weg.
Wie mischen die Gefühle sich im Herzen
Zu schönem Ebenmaß und Götterruhe!
Der Geist des schönen All's ist mir geworden;
Von Freud und Schmerz gleich fern, steh' ich bereit,
Was auch das Leben bringt, recht zu empfangen.

So beginnt Leopold Schefer's „Laienbrevier". Mit ihm sehen wir das Dasein der Welt als etwas Wünschenswerthes an; unsre Gemüthshaltung, dem Universum gegenüber, ist Spinoza's „intellektueller Liebe zu Gott" verwandt; mit dem durch menschliche Kraft nicht Überwindbaren haben wir in unserm Gemüth Frieden geschlossen. Dieser „universelle Affekt", ein ruhiges, stetiges Gefühl, giebt unserm Gemüthsleben einen harmonischen Abschluß; aber er ist nicht das Centrum desselben. Unser tiefstes Interesse gilt der Menschheit und dem Gedanken, ihr treu zu dienen.

8. Die moralische Selbständigkeit des Menschen.

Das Ergebniß aller unsrer Betrachtungen ist die Erkenntniß der sittlichen Selbständigkeit des Menschen. „Alle Gesetze", hat man gesagt, „setzen einen Gesetzgeber voraus". Aber der moralische

Gesetzgeber ist nicht außer uns, er ist in uns. — „Das Wesen der Moral ist Gehorsam gegen einen Oberen." Aber dieser „Obere", das Höchste und allein Heilige, ist unser Gewissen. — Die „nicht herbeigewünschte, sondern uns haltende und bindende, unsern Willen unter Umständen brechende, jedenfalls ihm Richtung gebende Macht" ist unser Gewissen. — „Es ist die eigenste Bedeutung der Moralität, daß sie nicht ein Ziel ist, welches wir selbst willkürlich setzen." Ohne Zweifel! Wir geben uns nicht willkürlich unser Gewissen, und so *machen* wir nicht die Pflicht. — „Ich *sollte* dem Guten folgen, ob ich es thue oder nicht". Sicherlich! Das moralische Gefühl in mir verschwindet nicht, wenn es auch im Kampfe der Motive überstimmt wird und der schließliche Willensakt ihm entgegengesetzt ausfällt; und ich bin nicht der Einzige, der über mein Handeln ein Urtheil fällt.

Ein Sollen, das nur von außen kommt, ist nicht ein sittliches Gebot: „Du sollst", im moralischen Sinne, kann Jedem schließlich nur sein eignes Gewissen sagen. Wenn ein Anderer im moralischen Sinne zu mir sagt: *Du sollte*st, so appellirt er in Wirklichkeit an mein Gewissen, er sucht dessen Stimme wachzurufen, und nicht drängt er mir seinen Willen auf.

Daß bei einer „gespenster- und zaubermäßigen Auffassung der Dinge", wie sie so viele Jahrhunderte hindurch herrschend war, auch, ja sogar ganz vornehmlich, das Gebiet der Moral — welches den Menschen so tief berührt — mit übersinnlichen Erdichtungen erfüllt worden ist, ist sehr begreiflich; aber die Gespenster, auch die feineren, „metaphysischen", weichen allerorten vor den „Waffen des Lichts" zurück, welche die wissenschaftliche Forschung führt. „Die Nacht ist vergangen, der Tag aber herbeigekommen." Die Menschheit gelangt in das Alter des Selbstbewußtseins; sie verschmäht das Gängelband und findet in sich selbst ihren Halt. Sie holt die Moral vom Himmel zur Erde

zurück. Sie sieht in ihr nicht mehr ein Opfer, das unbekannten Mächten gebracht wird, sondern eine Angelegenheit der Menschheit für die Menschheit. Dem Worte Christi giebt sie die umfassendste Auslegung: „Der Sabbath ist um des Menschen willen gemacht, und nicht der Mensch um des Sabbaths willen."

„Ist das, was geschehen soll, nicht ein ebenso wirklicher Theil der nothwendigen Ordnung der Dinge wie das, was geschieht?" In der That, das „Soll" ist ein Theil der „Ordnung der Dinge", nämlich ein Theil des Menschen, die Stimme, der Wille seines Gewissens. Wenn wir unterscheiden zwischen dem, was geschieht, und dem, was geschehen soll, so meinen wir damit nicht, daß dem Geschehen-Sollen gar kein Geschehen, keine wirkliche Thatsache zu Grunde liege; wenn dies der Fall wäre, so wäre es nur eine Erdichtung. Die Thatsache, welche das „Sollen" ausdrückt, ist das moralische Gefühl — welches wirklich, in irgend einem Grade, in jedem entwickelten Menschen einer gesitteten Gesellschaft vorhanden ist. — „Müssen denn die Menschen absolut alles zweimal haben?" Müssen wir, wenn wir den moralischen Trieb in uns empfinden, noch einen Treiber dahinter stellen?

„Es ist wunderbar", hat man gesagt, „daß etwas, was nicht ist, doch dem, was ist, das Gesetz giebt." In der That, das wäre nicht nur wunderbar, es wäre ein verwirklichter Widerspruch. Unser sittliches Gefühl ist eine wirkliche Macht — auch eine „kosmische Macht" — und nicht „etwas, was nicht ist." — „Ideale Formen kämpfen überall, sich zu verwirklichen." Die Thatsache, welche diesem platonisch-poetischen Ausdrucke entspricht, ist die, daß moralische Triebe da sind, welche sich bethätigen wollen. — „Wir empfinden in uns selbst den Druck der idealen Welt auf die wirkliche." Das ist eine phantastische Einkleidung der Wahrheit, daß unsre sittlichen Gefühle uns nöthigen und drängen. Die

„ideale Welt", die „Welt, wie sie sein sollte", ist die Welt, wie unser sittliches Gefühl sie will. — „Es giebt moralische Ziele unsers Wesens, ob wir sie auch nicht gewahren mögen." Auch diesem Satze kann man beistimmen; denn der Mensch kann moralische Triebe haben, ohne daß sich seine Aufmerksamkeit auf dieselben richtet. — „Aber hat unser Leben nicht einen Zweck?" Wir antworten: Gieb deinem Leben einen moralischen Zweck.

Die Welt wird nicht beherrscht von Göttern oder Teufeln oder einem Fatum, und der Mensch ist nicht besessen von solchen Wesen, sondern ist ein freier, auf eigenen Füßen stehender Theil der Natur, in welchem, wie in allem übrigen Wirklichen, „die Souverainetät des Seins sich darstellt."*) Wir sind nicht besessen und nicht gemacht von einem persönlichen, wollenden Wesen; wir sind daher allein für unser Thun verantwortlich und können die Schuld nicht auf ein anderes Wesen abwälzen. Vieles moralisch Böse giebt es in der Welt; aber die außermenschliche Natur ist nicht böse, sie ist für das Schlechte nicht verantwortlich, denn sie hat es nicht gewollt. Die moralische Beurtheilung richtet sich nur auf einen Theil der Natur: auf selbstbewußte Wesen, nicht auf bewußtlose Dinge, auf menschliche Handlungen, nicht auf Vorgänge der thierischen oder unterthierischen Natur. Ein Böses daher giebt es wohl in der Menschenwelt, aber nicht in der allgemeinen Natur; und Rousseau hat Recht, wenn er sagt: „Mensch, suche nicht mehr den Urheber des Bösen, dieser Urheber bist du selbst." „Das

*) Ein Ausdruck Eugen Dühring's, der mehr als irgend ein anderer Denker die Freiheit und Würde, welche der Mensch dem Universum gegenüber besitzt, zur Geltung gebracht hat, in seinen Werken: „Natürliche Dialektik", „Cursus der Philosophie", „Der Ersatz der Religion durch Vollkommeneres", „Sache, Leben und Feinde".

Böse" ist nicht ein „unlösbares Räthsel", so wenig wie das Gute eines ist. Nur dadurch wurde es zu einem solchen, daß die Menschen es mit dem Dasein eines allgütigen und allmächtigen Schöpfers der Welt in Übereinstimmung bringen wollten: Widersprüche lassen sich freilich nicht vereinigen; aber im Grunde sind sie keine „Räthsel", sondern eben — Widersprüche. Das Böse und der Schmerz in der Welt haben nicht einen Zweck, denn sie sind nicht gewollt. Sie sind nichts Geheimnißvolles, oder sie sind es wenigstens nicht mehr, als irgend eine andere Wirklichkeit es ist. Das Böse, d. i. die schlechte, auf eine Schädigung des Nebenmenschen gerichtete Willensbeschaffenheit, wurzelt allerdings in der allgemeinen Verfassung des Universums; aber diese ist so beschaffen, daß das Böse keinen dauernden Bestand hat; und in ihr wurzelt auch das Gute, welches das Böse bekämpft und besiegt.

Wenn der Menschheit Leiden euch umfangen,
Wenn Laokoon der Schlangen
Sich erwehrt mit namenlosem Schmerz,
Da empöre sich der Mensch! Es schlage
An des Himmels Wölbung seine Klage
Und zerreiße euer fühlend Herz!

So wird der Mensch nicht mehr reden, der zu wahrer Welterkenntniß gelangt ist. „Des Himmels Wölbung" hört nicht seine Klage, sie hilft ihm nicht. Zorn gegen die Natur zu fühlen, wäre so thöricht wie der Zorn des Kindes gegen den Stein, an dem es sich stößt. Auf Hiob's Frage: „Warum ist das Licht gegeben den Mühseligen und das Leben den betrübten Herzen?" ist zu antworten, daß diese Frage von einer falschen Voraussetzung ausgeht, nämlich von der, daß Leben und Leiden einen Zweck haben, von einem Jehovah in einer bestimmten Absicht geschaffen worden sind. Von der Natur gilt, was Hiob von Gott sagt: „Er ist nicht meines Gleichen, dem ich antworten möchte, daß wir vor

Gericht mit einander kämen." Von der Natur gilt, was Paulus von Gott sagt: „Was schuldiget er denn uns?" Mit der Natur kann man nicht „rechten, wie ein Menschenkind mit seinem Freunde." Wir haben gegen die Natur kein Recht auf Glück.

Verkehrt ist es, wenn der Mensch, wie es manchmal vorkommt, klagend oder anklagend fragt: Warum habe ich diese oder jene Anlage, warum diese oder jene Erziehung erhalten, warum bin ich in diese oder jene Umgebung versetzt worden? Solche Fragen haben gerade so viel Sinn wie diese: Warum bin ich als Knabe geboren worden und nicht als Mädchen? warum als Deutscher und nicht als Grieche oder als Lappländer? warum im neunzehnten nachchristlichen Jahrhundert und nicht im neunzehnten vorchristlichen? Alle diese Fragen sind thöricht, denn sie setzen ein Ich voraus, welches ein Dasein hat und dabei noch gar kein Sosein, — welches *ist* und dabei doch *Nichts* ist. Wenn wir von einem besonderen Ich alle seine besonderen Eigenschaften abziehen, bleibt nur der Allgemeinbegriff des Ich und das Wort Ich übrig, nicht aber ein bestimmtes Ich, mein Ich, Ich selber. Nicht warum bin ich mit dieser oder jener körperlichen oder geistigen Ausstattung geboren worden, kann ein Mensch fragen, sondern nur: Warum existire ich? Und dann mag er darüber nachdenken, was er mit diesem „Warum" eigentlich meint, — ob es eine Frage nach der Ursache oder nach dem Zwecke oder was es sonst ist.

Thöricht ist auch die Entschuldigung, die man zuweilen hören kann, wenn ein Mensch bestraft werden soll: „Ich habe mich doch nicht so gemacht, ich habe mir meine Eigenschaften nicht ausgesucht, daher kann ich nicht für sie verantwortlich gemacht werden." Muß ein Mensch sein, ehe er ist, wenn er soll verantwortlich gemacht werden können? Die Entschuldigung setzt voraus, daß der Mensch dann in der That verantwortlich gemacht werden könnte, wenn er sich seine Eigenschaften selbst ausgewählt hätte. Soll nun diese

Wahl seiner Eigenschaften ein Werk des Zufalls gewesen sein? Dann würde die Verantwortlichkeit doch fortfallen. Wenn sie aber nicht zufällig war, so muß sie einen Grund gehabt haben. Soll dieser nun außerhalb des Wählenden liegen? Dann würde offenbar die Verantwortlichkeit wiederum aufgehoben sein. Der Grund muß also im Wählenden selbst, in seiner Beschaffenheit liegen. Aber ist er für diese seine Beschaffenheit, welche die Wahl bestimmte, verantwortlich? Nach jener Meinung kann er es nur dann sein, wenn er sie selbst erwählt hat. So müssen wir also hinter jede Wahl wiederum eine andere Wahl verlegen, in's Unendliche fort. Nein, mit einer solchen Wahl hat die Verantwortlichkeit nichts zu thun.

9. Schluß.

Wir sahen, daß die Moral von der Metaphysik, ebenso wie von der Theologie, unabhängig ist, — daß zur sittlichen Pflicht kein *Mehr* hinzukommen würde, selbst wenn wir annehmen wollten, daß sie ein göttliches Gesetz oder ein Gebot der Natur wäre. Die Ansicht, daß der Mensch von der Natur eine Bestimmung erhalten habe, setzt voraus, daß die Natur ein wollendes Wesen oder das Werk eines solchen ist; und diese Voraussetzung läßt sich nicht beweisen. Wenn sie aber auch bewiesen werden könnte, so würde dies sittlich gleichgültig sein; da wir, als sittliche Wesen, doch fragen müßten, ob das von der Natur oder ihrem Urheber Gewollte *gut* ist; wenn wir, ohne diese Frage zu stellen, den Willen der Natur befolgen wollten, so würden wir nicht sittlich handeln; und auch dann würden wir es nicht, wenn wir, nach Bejahung jener Frage, dem Naturwillen entsprechen wollten, *weil* er der *Naturwille* ist, anstatt darum, weil das Gewollte *gut* ist. Die Natur, wie die Götter oder die Menschen, könnten uns

Übles zufügen; aber moralisch strafen kann uns nur unser eigenes Gewissen. Moralisch verantwortlich ist Jeder nur sich selbst.

Nachdem wir uns überzeugt hatten, wie vielen anderen Schwierigkeiten der Grundsatz des naturgemäßen Lebens noch ausgesetzt ist, gleichviel, welche Fassung wir ihm geben mögen, wandten wir uns zur Betrachtung des Verhältnisses, welches die Natur zur Moral hat. Die außermenschliche Natur zeigt nicht den Charakter eines moralischen Wesens; doch hat nur das Gute in ihr dauernden Bestand und das Böse muß zu Grunde gehen. Der Tod ist der Sünden Sold; aber die Gabe des Guten ist das ewige Leben. Es giebt kein ideales Sittengesetz, das nicht sanktionirt wäre durch die ewigen Naturgesetze des Lebens; und weil die Naturordnung beständig, das Gesetz von Ursache und Wirkung unverbrüchlich ist, darum hat auch das Sittengesetz ewige, kosmische Bedeutung: es gilt für aller Zeiten Bewohner aller Welten: so wahr es eine Astrophysik giebt, giebt es auch eine Astroethik. In so weit Jesus die ideale Moral predigte, durfte er mit Recht sagen: „Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte aber" (die von mir verkündigten Gesetze) „werden nicht vergehen."

Das Gute in die Welt zu bringen und herrschend zu machen, ist unser Werk, welches nicht die allgemeine Natur für uns thut Aber die Natur wirkt den Zwecken des Guten auch nicht entgegen, sondern läßt sich in dessen Dienst zwingen. Das giebt uns Muth, wie unser Vertrauen in die Macht der moralischen Menschenkräfte uns Hoffnung giebt.

Der entwickelte sittliche Mensch bewahrt, wie gegen Seinesgleichen, so auch dem Weltall gegenüber eine freie, selbstbewußte Haltung; denn das Höchste in der Natur wohnt in ihm. Wenn die Welt ihm auch nicht ein Gegenstand der Anbetung ist, so ist sie ihm doch ein Gegenstand der Freude; denn sie ist schön und herrlich und das Gute überwiegt in ihr. Für das Böse und Üble

aber ist sie nicht verantwortlich, denn sie hat es nicht gewollt. Und weil der Mensch nicht das Werk eines persönlichen, wollenden Wesens ist, kann er seine Verantwortlichkeit nicht auf dieses abwälzen, sondern bleibt allein der Gegenstand des sittlichen Urtheils. Er ist selbständig. Und ob auch kein Gott und keine Natur ihm etwas befiehlt und Ziele setzt, so ruft doch sein Gewissen ihm das Gebot zu: Gieb deinem Leben einen sittlichen Zweck.

Die Hauptwahrheiten, welche wir erkannt, haben einen dichterischen Ausdruck gefunden in Goethe's Mahnung:

Edel sei der Mensch,
Hilfreich und gut!
Denn das allein
Unterscheidet ihn
Von allen Wesen,
Die wir kennen.

* * *

Denn unfühlend
Ist die Natur:
Es leuchtet die Sonne
Über Bös' und Gute,
Und dem Verbrecher
Glänzen wie dem Besten
Der Mond und die Sterne.

Wind und Ströme,
Donner und Hagel
Rauschen ihren Weg
Und ergreifen
Vorübereilend
Einen um den Andern.

Auch so das Glück
Tappt unter die Menge,

Faßt bald des Knaben
Lockige Unschuld,
Bald auch den kahlen
Schuldigen Scheitel.

* * *

Nur allein der Mensch
Vermag das Unmögliche;
Er unterscheidet,
Wählet und richtet;
Er kann dem Augenblick
Dauer verleihen.

Er allein darf
Dem Guten lohnen,
Den Bösen strafen,
Heilen und retten,
Alles Irrende, Schweifende
Nützlich verbinden.

* * *

Der edle Mensch
Sei hilfreich und gut!
Unermüdlich schaff' er
Das Nützliche, Rechte.

Sachregister.

	Seite
Absicht	170
Abstammung	192
Ästhetische Beurtheilung eines Charakters	187
Allgegenwart und Allwissenheit Gottes	387
Allgemeine Menschenliebe	48
Allgemeine Wohlfahrt 4. 5. 22. 24.	27
Alternative	221
Anbetung	385. 522
Anders handeln können 219.	284
Angenehm	14. 17
Anker der Seele	435
Anlagen	195
Anstrengung	232
Arterhaltung	63
Atheismus	467. 468. 471
Auflösung des Christenthums	408
Aufopferung	99. 112. 341
Ausnahmen von Regeln 22.	24
Äußere Sanktion	108. 148
Äußere Umstände	193
Automat	244
Autonomie	141. 142
Autorität	21. 151. 153
Autorität der Lebensbedingungen	151. 518. 524
Befehl	149. 244
Begehren	12
Begehrenswerth	16
Beispiel	36. 243
Bekanntschaften	193
Berechnung der Folgen des Handelns	31. 33. 38
Berichtigung der sittlichen Vorstellungen	5. 6. 449
Bestehende Gesellschaftsordnung	482
Bestimmung des Menschen	91. 494. 532
Beweggrund	173
Beweisen	458
Bewußtsein	10. 11. 14
Bewußtsein des Gesetzes von Ursache und Wirkung	313
Bloße Moral	435
Böses	532
Charakter 26. 161. 164. 235. 246.	311
Charaktereigenschaften	235
Charakter geschichtlicher Personen	187
Charakterveränderung	241
Christenthum in der Gegenwart	408
Dankbarkeit gegen die Natur	528
Darwinismus und Moral	516
Dasein Gottes	330
Dauer des Lebens der Menschheit	58. 80
Der Zweck heiligt die Mittel	45
Du sollst	136. 141. 390
Egoismus 91. 101. 111. 119. 338.	344

Seite

Egoistische Reue 286
Eigenart 166
Eigenes Elend 78
Einen Menschen als Mittel behandeln 45
Einfluß der Erkenntniß des Gesetzes von Ursache und Wirkung auf das Bewußtsein 318
Einfluß des Unsterblichkeitsglaubens 343. 351. 405. 427
Einfluß des Wohlfahrtsgrundsatzes 38
Einzelwohl und Allgemeinwohl 18. 103
Endzweck 112. 173. 497
Endzweck des Lebens . . 91. 532
Entfernung des Leides . . . 38
Entscheidung sittlicher Fragen 5
Entwicklungslehre . 14. 63. 514
Ererbtes 308. 320
Erlöser 56. 433. 437
Erstes Gebot 60
Erziehung . 198. 240. 477. 483
Ethische Gesellschaft . . 44. 421
Ewigkeit 364
Fahrlässigkeit 172
Fatalismus 313
Fatum 313
Feststellung des rechten Handelns 29
Folgen des Handelns 29. 31. 168. 171. 172. 321. 405
Formale Güte einer Handlung 186
Fortdauer 365
Fortschritt der Religion 334. 416

Seite

Fortschritt des Menschengeschechts 9. 78. 520
Freier Wille . . . 203. 207. 416
Freiheit 201. 250. 313. 521. 532
Freiheitsbewußtsein 202
Freude 10. 11. 12. 19
Früheste Moral 8
Gebet 410. 432
Gebot 141
Gefühl 123. 130. 138
Gefühl der Verantwortlichkeit 312
Gegenwart 78. 408
Geisteskrankheit 280
Geistige Freiheit 203
Gemeinsames 21. 133
Gemüthszustand der Christen 436
Geschichte der sittlichen Vorstellungen 24
Gesellschaften für sittliche Bildung 44. 421
Gesetz 149
Gesetz der Ehre 149
Gesetz der öffentlichen Meinung 149
Gesetz des Willens . . . 92. 231
Gesetze des geistigen Lebens 7. 524
Gesetzmäßigkeit 253
Gesetzmäßigkeit der Naturvorgänge 190
Gesetzmäßigkeit der Willensthätigkeiten 190
Gesetz von der Erhaltung geistiger Kraft 323
Gesetz von Ursache und Wirkung 190. 412. 523
Gesinnung 163
Gesundheit 31. 166

Seite

Gesundheit der Gesellschaft . 64
Gesundheit des Geistes 64. 166
Gewissen 5. 9. 21. 28. 102. 109. 117. 118. 142. 151
Gewissenhaft 176. 447
Gewissensbedenken 3
Gewissensfreude 117
Gewissensschmerz 282
Gewöhnung 161. 224
Gewöhnung an den Gedanken des Todes 354
Glaube 236. 423. 479
Glaube an sich selbst . . 226. 236
Glaube, Liebe, Hoffnung . . 434
Gleichförmigkeit d. Naturlaufs 523
Gleichgültiges 11
Glück . 14. 16. 18. 60. 75. 116
Glück als Pflicht 77
Glück der Kindheit 79
Glück und Unglück 316
Goldene Regel 336
Gott 116. 121. 331. 338. 390. 397. 426. 427
Gottes Allwissenheit 394
Gottes Gerechtigkeit 331. 397. 443. 465. 471
Gottesverehrung u. -Liebe als Grundlage der Moral . . 383
Gottes Wille . . . 331. 426. 478
Gottes Wille als Grundlage der Moral 329
Gott und das Böse . . 391. 394
Gott und der Zufall 393
Grad des Glaubens 81
Grade der Sittlichkeit und der Religion 334

Seite

Grade des Guten und Bösen 23
Größe d. Werthes u. Unwerths 15
Größtes Glück Aller . . 29. 47
Gründe für und wider die Unsterblichkeit 346
Gut 17. 25. 26. 330
Güter 4
Guter Wille 161
Gutes Gewissen 18
Gut für den Einzelnen . . 17
Gut für die Gesammtheit . . 17
Gut für die Menschheit . . 17
Gut und böse 125
Gut und Übel 10
Handeln 168. 317
Handeln aus Einsicht . . . 50
Handeln aus Pflicht 94
Handlungen 168
Hausmittel, rechtschaffen zu bleiben 380
Heteronomie 141. 142
Hexenverfolgungen 459
Himmel und Erde 427
Höheres Gesetz . . 151. 153. 536
Höchste Autorität 151
Höchstes Gebot 27
Höchstes Gut . . . 19. 113. 115
Höchstes Übel 19
Hoffnungen für die Zukunft 76. 520
Hölle 400. 404
Ideal 132
Ideal der Religion 526
Ideale Moral 151
Ideales Gesetz 151
Ideale Sittengesetze . . 525. 536
Ideale Welt 531

Seite

Imperativ 121. 140
In meiner Gewalt 202. 207. 269
Intellektuelle Redlichkeit . . 446
Intelligenz 50. 162
Intelligibl. Charakter 260. 272. 397
Intuitionen 128
Jeder zählt für Einen . 46. 48
Jenseitige Vergeltung . 390. 403
Kampf um's Dasein 514
Kant's Freiheitslehre . 250. 396
Kategorischer Imperativ 36. 121 143
Kette der Kausalität 191
Kindheit . . 79. 355. 357. 377
Kirche . . . 420. 421. 430. 433
Kirche und ethische Gesellschaft 421
Klasseninteresse . . 39. 51. 325
Klugheit 176
Kollision v. Pflichten 3. 22. 34. 36. 49. 115
Können 219. 223. 224
Kraft zum Guten 387
Kultur 76
Kürze des Lebens 379
Laster 4. 22. 26
Leben 13. 65. 357
Leben der Thaten 323
Lebensgefühl 362
Lebhaftigkeit und Dauer der Gefühle 38
Legalität der Handlungen. . 186
Leid durch Freude überwiegbar 73
Letzte Stunde 367
Letzte Thatsachen 500
Liebe 93. 98. 336. 367. 370. 439
Loben 289
Lobende und tadelnde Namen 180

Seite

Lob und Tadel 310
Lust 17
Maschine 244
Maßstab 3. 22. 26. 465
Materiale Güte einer Handlung 186
Mensch eine Maschine . . . 244
Menschenliebe 387. 439
Mensch und Gott 392
Mensch und Weltall . . 521. 537
Metaphysik 495
Mittel zum Zweck . . . 497. 523
Möglich 211. 221
Moral 344. 444. 529
Moralisch 52. 182. 330
Moralische Beurtheilung 167. 238. 332
Moralische Einwirkungen 27. 245. 325. 388. 430
Moralische Freiheit 207. 242. 522
Moralische Glückseligkeit 18. 116 118
Moralische Handlung . 52. 182
Moralische Nothwendigkeit . 291
Moralischer Fortschritt. . 9. 476
Moralischer Kosmos 528
Moralische Sanktion. . 143. 146
Moralische Schwierigkeit . . 292
Moralische Selbständigkeit des Menschen 529
Moralisches Gefühl 21. 27. 123. 124. 141
Moralisches Gut 14
Moralische Strafe 144
Moral. Wesen 123. 142. 162. 392
Moralische Verantwortlichkeit 279
Moralische Verständigung. . 135
Moralische Weltordnung . . 405

Seite

Moralische Zufriedenheit . . 18
Moralische Zurechnung . . . 282
Moralität einer Handlung . 186
Moral minus Theologie . . 415
Moralphilosophie 1
Moralunterricht 432
Motiv des Rechtschaffenen . 27
Motive. . . 173. 177. 185. 234
Motive zur Pflichterfüllung . 338
Mysteriöses 522
Nachdenken über menschliches Handeln 192. 320
Natur des Menschen 508
Naturgemäßes Handeln. . . 523
Naturgemäßes Leben. . 495. 507
Naturgesetz 150. 208
Natürliche Auslese 515
Natur und Moral 495. 511. 537
Naturwille 498. 535
Naturwissenschaft 13
Naturzweck 496
Naturzweck als Grundlage der Moral 507
Naturzweck u. moralischer Wille 505
Necessitirend 213
Neuer Himmel 430
Nothwendig 208. 321
Nützlich 14
Oberstes Gebot 36. 121
Objektiv rechtes Handeln . . 186
Offenbarung 335
Optimismus 84
Originalität 166
Parteilichkeit 35
Pessimismus 65. 84
Pflege des Aberglaubens . . 483

Seite

Pflicht 3. 6. 39. 77. 103. 144. 146. 331. 368. 372. 389
Pflichten 22
Pflichtgefühl 27
Pflichtregeln 5
Physische Freiheit 201
Physische Nothwendigkeit . . 292
Physische Schwierigkeit . . . 292
Pietät 384
Politische Freiheit 202
Positive Moral 151
Positives Gesetz 151
Praktische Folgerungen aus dem Pessimismus 81
Praktische Freiheit 251
Prediger 431
Predigt 430
Princip 4. 21. 26. 29
Princip der Nützlichkeit. . . 39
Prüfung von Regeln . . . 43
Rache 296. 299. 403
Radikales Böses 166
Rangordnung der Motive. . 179
Rangordnung der Pflichten . 23
Recht 27. 35. 122. 123. 145. 167. 174
Rechte Handlung 167
Rechtfertigung des sittlichen Urtheils 2
Redner 245
Regeln 38. 123
Regel u. Triebfeder d. Handelns 61
Regelung der Gefühle . . . 185
Regierungsmaßregeln . 57. 524
Religion 328
Religion der Verbrecher . . 474
Religionshaß 440

Seite

Religionstugend 338. 344
Reue 284
Richtschnur der Moral 4. 22. 29. 113
Richtung des größten Widerstandes 229
Sanktionen 103
Schicksal 313. 316
Schlüsse auf den Charakter eines Menschen 187
Schmerz 10. 11. 12
Schopenhauer's Freiheitslehre 272
Segen der Wissenschaft . . . 458
Selbstbeherrschung 203
Selbstbestimmung 208. 215. 234. 252
Selbsterziehung 241
Selbstgenugsamkeit des Glückes 14
Selbstbewußtsein d. Menschheit 530
Selbstgesetzgebung . 36. 142. 529
Selbstische Reue 285
Selbstliebe 337
Selbstloses Handeln . . 97. 101
Selbstmord 75. 78. 199
Selbstsucht 40
Selbstverantwortlichkeit . 304. 326
Selbstverläugnung 59
Selbstzwang 242
Seligkeit 56
Sinn des Menschenlebens . . 527
Sittengesetz . . 149. 150. 151. 536
Sittenlehre Jesu . . . 477. 536
Sittenregel 123. 126
Sittenvorstellungen civilisirter Nationen 33
Sittliche Gesetzgebung . . . 36
Sittliche Handlungen . . 52. 182
Sittlicher Beistand 388

Seite

Sittliche Religion 422
Sittlicher Endzweck 112
Sittlicher Fortschritt . 9. 23. 476
Sittlicher Glaube 423
Sittliche Richtschnur 4. 22. 29. 113
Sittliches Urtheil 185
Sittliche Übereinstimmung . 24
Sittliche Zweifelsucht 9
Skepticismus 9
Socialer Verkehr 234
Sociale Sanktion 310
Sollen 120. 140. 143. 390. 530. 531
Sollen und Können 246
Sonderinteresse 40
Stärkstes Motiv 228
Statistik 198
Sterben 362
Strafe 293
Strafmaß 299
Subjektive Strafe 285
Subjektiv rechtes Handeln . 186
Tadel 184. 288
Teleologische Weltansicht . . 496
Thatsächlich Vorhandenes . . 27
Theismus 471
Theologie und „freier Wille" 255
Theologie und Maßstab des Verdienstes 465
Theologie und Menschenliebe 439
Theologie u. Verantwortlichkeit 389
Theologie und Wahrhaftigkeit 446
Theologischer Unglaube . . . 416
Tod 117. 347
Tod als moralischer Freund 374
Tod, eigener 350
Todesbesieger 368

Seite

Todesgedanke 353
Tod unsrer Lieben 368
Transscendentale Freiheit 250. 396
Transscendente Rache . . . 403
Triebfeder des Handelns 61. 173. 177. 185
Tugend 4. 9. 22. 26. 60. 159. 163
Tugendhafte Handlung . . . 182
Übel der Civilisation . . . 78
Übereinstimmung der sittlichen Ansichten 7
Übergroße Thätigkeit 379
Überlegung 204
Überlieferung 24
Überreden 27. 322
Unabhängigkeit der Moral 334. 491
Ungeschriebenes Gesetz . . . 151
Unglaube 416. 469
Uninteressirtes Handeln. 97. 101
Universeller Affekt 529
Universum 528
Unmöglichkeit 210
Unrecht 167. 174
Unsterblichkeit 329. 337
Unsterblichkeit als Grundlage der Moral 337
Unsterblichkeit des Menschengeschlechts 58
Unsterblichkeitsbedürfniß . . 253
Unterricht 193
Unverantwortliches Handeln . 278
Unzurechnungsfähig 280
Urreligionen 333
Ursache 190
Ursache der Welt 499
Ursachen des Pessimismus . 72

Seite

Ursachen des schlechten Optimismus 84
Ursachloses Wollen 393
Ursprung der Moral 334
Veränderung der sittlichen Ansichten 5
Verantwortlich 174
Verantwortlichkeit 143. 278. 389. 405. 432. 532. 534
Verantwortlichkeit Gottes . . 394
Verantwortlichkeitsgefühl 241. 318. 527
Verantwortlichkeit und Verursachung 310
Verantwortung im Jenseits 404
Verbindlichkeit z. Rechthandeln 27
Verbrecher 301
Verdienst 147. 159. 166 306. 465
Verdienst und Schuld . . . 304
Vererbung 324
Vergebung 437
Vergleichung von Gütern . . 15
Vernunft 102. 123. 124. 143. 203
Vernunftgemäßes Handeln . 102
Vernünftig 27
Vernunft muß d. Leitung haben 138
Verschiedenheit der sittlichen Ansichten 3
Verstand . . . 26. 31. 161. 162
Verständigung 20
Versuchungen 166
Vertrauen zur Natur . . . 523
Vervollkommnungsmittel . . 119
Volk und Glaube 479
Vollkommenheit 32. 35
Voraussagbarkeit 317

	Seite
Voraussetzung	27
Wahl	217. 239
Wahlfreiheit	217
Wahrheit	6
Wahrscheinlichkeit	176
Wandlung d. Weltanschauung	414
Warum bin ich so?	534
Was der Pessimismus zu beweisen hat	80
Was soll ich thun?	3
Weltall	521. 528
Weltplan	501. 504
Weltstaat	78
Weltziel	504
Werk des Menschen	406. 496. 532
Werke	162
Werth	10. 25. 162
Werth der Tugend	60
Werth des Handelnden	177
Werth des Lebens	65. 355
Werth des Todes	357
Werthschätzung der Motive	179
Werthschätzung v. Handlungen	29. 129
Wesen des Menschen	130
Widerstreit von Pflichten	3. 22. 34. 36. 49. 115
Wilde	8
Willensakt	169
Wirklichkeit des Glücks	76
Wirklichkeit des Unglücks	75
Wirkung	190
Wissenschaft	6. 315. 446. 458
Wohl der Menschheit	4. 151
Wohlfahrt	57
Wohlfahrtslehre	56
Wohlfahrtsrichtschnur	51. 61
Wohlwollen	98. 108. 118
Wollen wollen	234. 242
Ziel der Civilisation	24
Zufällig	211
Zufallswillkür	394
Zukunft der Menschheit	520
Zulassung des Bösen	395
Zurechnung	279
Zurechnungsfähigkeit	280
Zustand der Wilden	78
Zwang	202
Zweck	11. 140. 496
Zweck des Menschenlebens	532

Berichtigungen.

Seite 14 Zeile 10 v. unt. sind die Worte „aber in einem höheren Maße" zu streichen
„ 16 „ 12 „ „ ist das Wort „Die" zu streichen, sowie die beiden folg. Zeilen.
„ 67 „ 15 „ oben lies: Brunnen, statt: Blumen.
„ 126 „ 10 „ unt. „ Krafft-Ebing.
„ 216 „ 11 „ „ „ bis an den Tod.
„ 341 „ 12 „ oben „ 1. Cor.
„ 366 „ 3 „ unt. „ Leb' im Ganzen! Wenn du lange dahin bist, es bleibt.
„ 400 „ 12 „ oben sind die Anführungszeichen zu streichen.
„ 446 „ 1 „ „ lies: die Wahrhaftigkeit.

Druck von Th. Hofmann in Gera.

171 G44
cop. 2

Gizycki

Moralphilosophie.

29 SEP 1920 E. W. Lemmon U.T.S. MAR 1921

BRITTLE DO NOT PHOTOCOPY

G. E. STECHERT & CO. NEW YORK